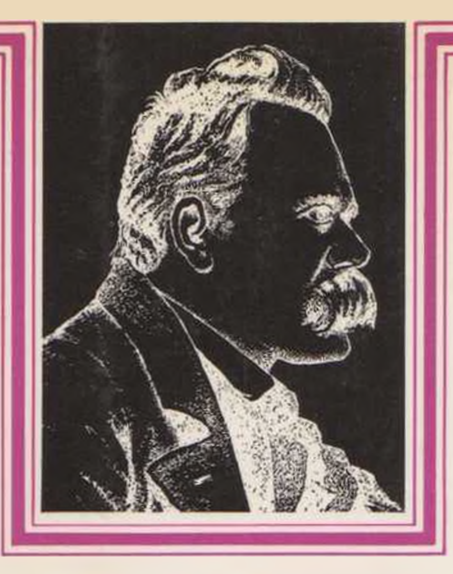


EMANUELE SEVERINO

LA FILOSOFÍA MODERNA

ARIEL FILOSOFÍA

EMANUELE SEVERINO

LA FILOSOFÍA MODERNA

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

Título original:
La filosofia moderna

Traducción de
JUANA BIGNOZZI

1.ª edición: noviembre 1986

ISBN: 84-344-8734-9

Depósito legal: B. 35.198 - 1986

Impreso en España

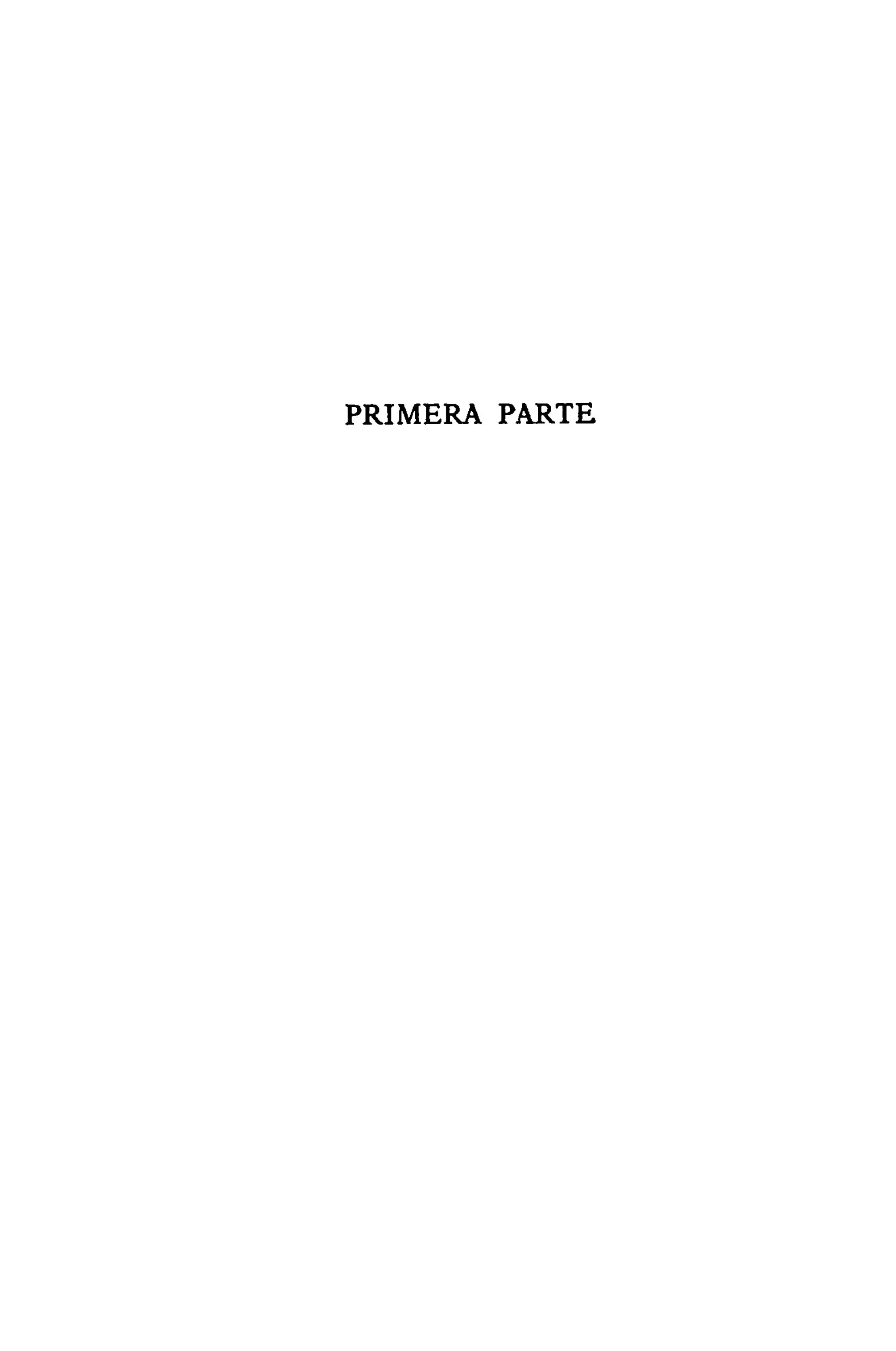
ADVERTENCIA

Este libro, como es natural, es el desarrollo del anterior sobre *La filosofía antigua* ya publicado por Ariel y cuya «introducción» debe tenerse presente también ahora; en este segundo volumen la atención está más decididamente concentrada sobre puntos nodales, y se confía al lector el descubrimiento de las relaciones entre ellos.

Por «filosofía moderna» se entiende, en estas páginas, la parte del pensamiento que va desde Descartes a Hegel. Durante la lectura y en las páginas finales se encontrará el motivo de esta división, más bien insólita, pero provista de un sentido bien preciso, de lo que por otra parte ya se ha hablado en dicha «introducción».

E. S.

Abril de 1984.



PRIMERA PARTE

I

DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA A LA FILOSOFÍA MODERNA

1. Historia de la filosofía y organismo

Hegel ha llamado poderosamente la atención sobre el *carácter orgánico de la historia,* y por lo tanto de la historia de la filosofía. Por eso es posible reconocer un significado unitario del desarrollo histórico, y a la vez, una coesencialidad de las partes que constituyen ese desarrollo. La diferencia entre un organismo y una simple reunión de elementos (por ejemplo un «montón») consiste, en efecto, en la coesencialidad de las partes del organismo y en la recíproca inesencialidad de las partes del simple agregado. Si de un montón de piedras se quita una, ésta, separada del montón, sigue siendo lo que era antes, y lo mismo puede decirse de las piedras que siguen formando el montón. Si, en cambio, se separa una de las partes de un organismo (por ejemplo, si se corta un miembro de un organismo vivo) sólo verbalmente la parte separada sigue siendo lo que era antes, y esa separación determina una alteración en todas las otras partes. (Aristóteles observaba, justamente, que un brazo separado del cuerpo provoca una alteración fisiológica de todo el organismo viviente, que también puede sucumbir.)

La afirmación hegeliana de que la historia de la filosofía es un organismo significa que toda filosofía históricamente concretada no es algo accidental o inesencial con respecto a la totalidad histórica del pensamiento filosófico, sino que es un momento indispensable sin el cual tal totalidad sería inconcebible. Aunque no se comparta el modo determinado en el que Hegel prospecta el carácter orgánico del desarrollo histórico, sigue, sin embargo, siendo fuerte el reclamo a un modo de considerar la historia de la filosofía por el cual ésta no es una casual yuxtaposición de opiniones, sino que es el desarrollo de un germen, que llega a su propio cumplimiento a través de la explicación de las fuerzas esenciales que lo constituyen.

2. Comprensión de la «idea» y comprensión del «espíritu»

Debe sacarse a la luz sobre todo la fórmula mediante la cual Hegel desarrolla toda la historia del pensamiento filosófico. La filosofía —afirma— primero fue comprensión de la «idea»; sólo en un segundo momento es comprensión del «espíritu». La filosofía griega y, en general, la premoderna, es comprensión de la «idea», la filosofía moderna es comprensión o posición del «espíritu».

En este contexto, la «idea» es la misma *realidad*, la cual —justamente porque se deja pensar, comprender— es inteligible, tiene un sentido, o sea es *idea*. El significado originario de esta palabra griega es, en efecto, «forma visible». La realidad es forma visible con respecto al pensamiento que concierne a ella. El término «idea» es usado por Hegel, pues, de manera diferente al uso común, en el que en general se contrapone «idea» a «realidad». La idea, para Hegel como para Platón, es la realidad en cuanto inteligible, es la totalidad unitaria del ser, en cuanto transparente al pensamiento.

Para Hegel la filosofía griega es *solamente* comprensión de la idea. Puede explicarse esta afirmación diciendo que la comprensión de la idea es tener ojos sólo para el mundo que está delante: hundirse a tal punto en las cosas como para no advertir la importancia del hecho de que las cosas (el mundo, la realidad) al *estar delante*, justamente, son pensadas, comprendidas. La comprensión de la idea es ese modo de pensar que es consciente *sólo* de las cosas y de sus significados (o categorías) y es olvido de él mismo: el pensamiento ve la realidad, pero no ve ese ver suyo que, sin embargo, envuelve e ilumina la realidad.

El «espíritu» es la comprensión misma de la idea, es el mismo pensamiento del ser. Por lo tanto, afirmar que la filosofía moderna es «comprensión del espíritu» quiere decir que en la filosofía moderna el pensamiento, que antes estaba como olvidado de él mismo, se coloca ahora delante de él mismo y se conoce como el elemento en el que la realidad se constituye.

3. El carácter accidental del pensamiento en la filosofía griega

Pero con esta distinción, Hegel no quiere decir que la filosofía griega no haya tenido *noción* del pensamiento, o sea que haya ignorado su existencia. La noción del pensar (o sea

la conciencia de pensar) está presente en los más antiguos documentos de la cultura humana; y en la filosofía griega esta noción se encuentra ya en un estado de avanzadísima profundización. Desde el comienzo de la filosofía griega, la *physis* no se entiende simplemente como el ser, sino como el ser que se *desvela, aparece, se muestra.* Y ese desvelamiento, ese aparecer, el mostrarse, constituyen justamente el sentido fundamental del pensar.

Al afirmar que la filosofía griega es *sólo* comprensión de la idea, Hegel quiere afirmar que para esa filosofía la idea (la realidad inteligible) es lo *esencial,* mientras que el pensamiento humano que la considera (o en la que aparece) es lo accidental, lo inesencial, que aunque no existiese dejaría inalterada la realidad. Para la filosofía griega no es esencial que la «idea» reflexione sobre ella y de esta manera se convierta en «espíritu».

En Platón y en Aristóteles se afirma, ciertamente, la reflexión sobre ella misma por parte de la idea: para Aristóteles el Acto puro (o sea, la realidad misma en su absoluto) es autoconciencia, pensamiento de ella misma, pero este pensamiento de ella es entendido por Aristóteles como algo trascendente con respecto a *nuestra* conciencia de la realidad. Esto quiere decir que él conoce la definición del «espíritu» pero sigue entendiendo el espíritu como idea, o sea como algo independiente con respecto a nuestra accidental consideración pensante. O sea, que es de verdad el «espíritu» (y aquello que es de verdad el «espíritu» es justamente *nuestro* pensamiento de la realidad) se entiende como algo accidental con respecto a la realidad, algo que la realidad no necesita para ser tal. Esto quiere decir que la *episteme* griega se considera también a ella misma —y no sólo el pensamiento humano en general— como inesencial a la realidad que ilumina.

4. La relación histórica entre verdad y certidumbre

El binomio comprensión de la «idea» y comprensión del «espíritu» se articula en Hegel en el *trinomio* que establece los modos fundamentales de la relación entre «verdad» y «certidumbre». Para Hegel la historia de la filosofía sigue teniendo tres enfoques fundamentales, el primero de los cuales corresponde a la comprensión de la «idea», el segundo es el paso del primero al tercero, y el tercero corresponde a la comprensión del «espíritu». Antes que nada, los formularemos y luego aclararemos su sentido.

I. En principio, el pensamiento filosófico es *afirmación inmediata de la identidad de «verdad» y «certidumbre»* (véanse parágrafos 6-7); este tipo de afirmación caracteriza la filosofía antigua y medieval.

II. También es *afirmación de la oposición de «verdad» y «certidumbre»* (véase cap. III). Este tipo de afirmación caracteriza la filosofía moderna hasta Kant incluso.

III. Finalmente, es la superación de esta oposición, o sea es *afirmación mediata de la identidad de «verdad» y «certidumbre»* (véase cap. XVIII). El idealismo hegeliano se presenta a él mismo y al idealismo en general como dicha afirmación mediata.

Estos tres enfoques no aparecen simplemente uno después del otro sino que, dado el primero, el segundo surge de forma necesaria de él y el tercero, del segundo. Justamente, para Hegel, el carácter orgánico de la historia del pensamiento filosófico consiste en este desarrollo necesario.

5. El significado de «certidumbre» y «verdad»

El significado de estas tres fórmulas y su generarse una a la otra quedará en claro en las páginas que siguen. Entretanto, podemos empezar por advertir que, en este contexto, la «certidumbre» es una determinación o cualidad *subjetiva* (humana, mental), mientras que la «verdad» es determinación *objetiva*. Podemos tener la *certeza* de cosas verdaderas *y* de cosas falsas: esto quiere decir que la «certidumbre» es un estado del pensar (o sea de la conciencia, de la mente) mientras que la «verdad» es un estado de las cosas.

Pero esta aclaración preliminar se hace más comprensible a la luz del modo en que en la vida cotidiana se entiende la relación entre el conocimiento del hombre y el mundo en que vive. Veámoslo.

6. Identidad de certidumbre y verdad

a) El «sentido común». — ¿De qué modo entendemos comúnmente el mundo en que vivimos? ¿Quién se pregunta cuál es nuestro enfoque *común* —nuestro «sentido común»—, considerado dentro de lo posible (pero más adelante veremos que no es posible) independientemente de las sobreestructuras aportadas por la «cultura». Hegel está convencido (como Aristóteles) de que este enfoque común existe. Pero, en gene-

ral, también nosotros estamos convencidos de que por debajo de nuestra formación cultural existe un fundamental o «natural» modo de pensar y de tener certidumbres sobre la realidad, al que difícilmente podríamos renunciar, ya que por lo general nos identificamos con él.

Es indudable que no existe una categoría unívoca del «sentido común»: también el «sentido común» tiene una historia, y por lo tanto no es separable de la «cultura». El «sentido común» de los orientales no es el de los occidentales; el de los griegos no es el de los europeos contemporáneos; el de los «primitivos» no es el de los «civilizados». Pero bastante a menudo se cree en la posibilidad de establecer *constantes* en la variación del «sentido común»; y a tales constantes puede hacerse corresponder lo que suele llamarse el *consensus gentium*: el común modo de pensar de los pueblos.

En general se habla de *consensus gentium* a propósito de la existencia de Dios o de la conciencia moral (y luego se ha terminado por reconocer que el *consensus* no es en absoluto universal y unívoco). Pero puede hablarse de *consensus gentium*, o sea de acuerdo entre los hombres o entre vastas áreas humanas, también a propósito de ciertas *más elementales y fundamentales estructuras cognoscitivas*. Entonces es posible aprovechar el trinomio hegeliano antes indicado, relativo a la relación entre certidumbre y verdad, dejando de lado el problema de si existen constantes absolutas del «sentido común» y haciendo referencia a esa formación histórica delimitada, que es el «sentido común» en que la civilización occidental vive desde hace algunos milenios. Entonces pueden desarrollarse las siguientes consideraciones.

b) Las tres convicciones fundamentales del «sentido común». — Si dentro de lo posible dejamos de lado nuestras convicciones imputables a la calidad y cantidad de nuestra cultura y sobre todo a nuestros conocimientos filosóficos, encontramos que estamos convencidos de algunas tesis fundamentales:

1.ª El modo en que vivimos y sus procesos son independientes de nosotros y de la conciencia que tenemos de ellos

Los astros y las galaxias existían millones de años antes de la aparición del hombre en la tierra, y seguirán existiendo cuando ya no quede huella de la raza humana. Cielo, mar, montes, llanuras, seres animados e inanimados de la natura-

leza existirían aunque yo no existiese y no los pensase. El arte humano colma la tierra de objetos; pero también estos objetos artificiales (ciudades, instrumentos, etc.), una vez producidos por el hombre, existen independientemente de la conciencia que el hombre tiene de ellos.

Esta convicción —o sea la convicción de que las cosas (la realidad, el ser) son independientes de la conciencia que se tenga de ellos— existe en nosotros, aunque puede suceder que no seamos capaces de expresarla.

2.ª *El mundo en que vivimos es exterior a nuestra mente*

Es decir que estamos persuadidos de que los sueños, las ilusiones, las fantasías, los razonamientos existen sólo si existe una mente que sueña, se ilusiona, fantasea, razona: estos acontecimientos existen sólo dentro de la mente. En cambio respecto de las cosas «reales» estamos convencidos de que *existen* —a diferencia del primer tipo de acontecimientos— *externamente* a nuestra mente. El sueño está en nuestra mente, el Mont Blanc y la casa en que vivimos son externos a nuestra mente, están «fuera», de ella. En general, externas a la mente son, antes que nada, pero no exclusivamente, las cosas físicas, corpóreas, de la naturaleza.

Tal convicción es la convicción de que las cosas independientes de nuestra mente son también externas a ella.

3.ª *Cuando reflexionamos sobre el mundo, lo que llegamos a saber pertenece efectivamente al mundo sobre el que reflexionamos*

Estamos convencidos de que, ciertamente, no llegamos al fondo de todo con nuestros conocimientos y de que existen infinitas cosas que no conocemos; pero también estamos convencidos de que, cuando conocemos algo, lo que conocemos pertenece efectivamente a la cosa conocida. Si estamos delante de una casa de tres pisos y decimos: «Ésta es una casa de tres pisos», estamos convencidos de que los tres pisos pertenecen efectivamente a la casa que estamos viendo, aunque no conocemos ni conoceremos el interior de la casa. El mundo es independiente y exterior a nuestra mente, pero *se muestra* a ella, o sea es cognoscible en algunos de sus rasgos, aunque limitadísimos.

Tal convicción es la convicción de que la realidad indepen-

diente de la mente y exterior a ella también es accesible a nuestro conocimiento.

c) La identidad inmediata de certidumbre y verdad. — Las tres convicciones antes indicadas expresan justamente el sentido de la afirmación de la *identidad inmediata de verdad y certidumbre* (véase parágrafo 4).

¿Cuál es el contenido del conjunto de *certidumbres* en que consiste nuestro sentido común? Es justamente este mundo en el que vivimos. Y para nuestro sentido común éste es el *verdadero* mundo. Si le preguntamos a nuestro sentido común (y éste respondiera, dejando de lado, dentro de lo posible, las sobreestructuras culturales que lo modifican y basándose únicamente en él mismo): «¿De qué cosas estás fundamentalmente seguro?», la respuesta es: «Estoy seguro de este mundo en que vivimos y que inunda los ojos, los oídos y la mente; y que es el *verdadero* mundo.» El sentido común, responde diciendo que el contenido de su *certidumbre* (o sea de las certidumbres fundamentales en que se basa) es justamente la *verdad.* Y si además se le pregunta (y sigue respondiendo según las modalidades anteriores): «¿Y qué es la verdad?», la respuesta es: «La verdad es justamente este mundo del que estoy seguro.» La verdad es, de esta manera, *idéntica* al contenido de la certidumbre.

El sentido común se asombra cuando la filosofía se pregunta qué es la verdad, porque para él la verdad es la cosa más fácil de saberse: es justamente el contenido de sus certidumbres: y por lo tanto considera inútil ocuparse de la filosofía.

La *identidad* de certidumbre y verdad es, en el «sentido común», también *diferencia* entre las dos porque, ya hemos visto, la verdad (el mundo verdadero), aun siendo el contenido de la certidumbre, *existe,* sin embargo, para el «sentido común», *independientemente* de la certidumbre (o sea del pensamiento) y es considerada *externa* a la certidumbre. La certidumbre y la verdad —o sea el pensamiento y el ser— son *dos.* Pero cuando el pensamiento piensa el ser, deviene *uno* con él, o sea el ser deviene el contenido mismo del pensamiento.

Esta identidad o unidad de certidumbre y verdad es *inmediata* (véase parágrafo 4), en el sentido en que, en nuestra común manera de pensar, consideramos que no hay necesidad de demostración alguna —o «mediación»— para saber que el contenido de nuestras certidumbres fundamentales es la verdad misma, el mismo mundo real.

Todo esto no significa que nuestro «sentido común» con-

sidere verdadera *cada una* de sus certidumbres: en la vida cotidiana sabemos muy bien que muchas de nuestras certidumbres se revelan falsas. Justamente por esto se ha dicho que el «sentido común» considera que idénticas a la verdad son las certidumbres *fundamentales* en que se basa; y las tres tesis indicadas en el punto *b* figuran entre las más relevantes de las certidumbres fundamentales del «sentido común».

7. Sentido común y realismo filosófico

De manera provisional puede decirse que la filosofía realista, o sea el «realismo» como posición filosófica, expresa el modo común de pensar del hombre. La diferencia entre «sentido común» y filosofía realista residiría en el hecho de que el primero es el conjunto de nuestras fundamentales persuasiones, mientras que el «realismo filosófico» es la reflexión sobre ese conjunto: una reflexión que afirma la validez de aquello sobre lo que reflexiona.

Pero ¿es posible un «sentido común» depurado de toda sobreestructura cultural? ¿Y existe un único tipo de «sentido común» sobre la relación entre verdad y certidumbre? En *La fenomenología del espíritu,* Hegel describe la elevación de la conciencia desde sus formas más simples y comunes a las más complejas e insólitas. Sin embargo, en esta descripción se ha mantenido el presupuesto de que el común modo de pensar es una categoría unívoca, válida en todas las latitudes y en todas las épocas.

Además, aunque la filosofía griega puede llamarse «realista» en el sentido antes indicado, está presente en ella una complejidad mucho mayor que la expresable por el concepto de certidumbre y verdad.

El «sentido común» del hombre occidental de los últimos milenios está convencido de que el mundo existe independientemente de la conciencia que el hombre tiene de él, que es exterior a tal conciencia y, sin embargo, penetrable por ella. Pero el «sentido común» logra expresar estas fundamentales convicciones sólo de manera ambigua e indeterminada.

Para salir de esa ambigüedad e indeterminación es necesario aclarar el sentido de las palabras «ser», «pensamiento», «verdad», «certidumbre», «hombre», «mundo»; y por primera vez en la historia humana es la filosofía griega la que asume esa tarea. La filosofía griega es negación del mito, y el «sentido común» griego no vive separado del mito. Sin em-

bargo, esas convicciones fundamentales del «sentido común» griego (que siguen siendo las convicciones de fondo del «sentido común» del hombre contemporáneo) son distinguibles del mito que las envuelve, y la filosofía griega fue su expresión y confirmación.

Pero cuando la filosofía griega expresa y confirma lo implícito, presente en el «sentido común» griego, deja oír algo inaudito. En otros términos, puede decirse que la filosofía antigua expresa y confirma la afirmación de la identidad de «certidumbre» y «verdad» que está en la base del «sentido común» griego; pero, justamente porque la expresa y la confirma, la filosofía antigua *transforma* a la vez el sentido de esa afirmación; porque al nacer la filosofía lleva a la luz un sentido inaudito de las palabras «ser», «pensamiento», «verdad», «certidumbre».

Ese sentido, de inaudito, se convirtió luego en cada vez más familiar hasta dominar todo el modo de pensar y de vivir de la civilización occidental y también el llamado «sentido común» del hombre occidental. Si bien existe una fundamental consonancia entre el «sentido común» griego que precede al nacimiento de la filosofía y el «sentido común» del hombre contemporáneo, sin embargo, el primero es al segundo como lo implícito a lo explícito. Las raíces de nuestro «sentido común» actual se alimentan en efecto del sentido de la existencia que el pensamiento griego ha abierto de una vez para siempre. Sobre todo en nuestra civilización se ha vuelto imposible separar el «sentido común» del hombre occidental de la «cultura» en que la filosofía griega educa a toda la historia de occidente.

Para la filosofía griega la «verdad» es lo que se muestra en la *episteme*. Lo que se muestra en la *episteme* es el sentido unitario de la totalidad del ser, o sea la relación entre el ente deveniente (el ente que sale de la nada y a ella regresa) y el Ente inmutable y divino. La «certidumbre» es justamente el *mostrarse*, el *aparecer* del sentido unitario de la totalidad del ser. El ser se muestra y aparece en el *conocer*, o sea en el *pensamiento* en que consiste la *episteme*. En ella, el contenido del pensamiento (o sea de la «certidumbre») es la «verdad» misma, o sea es la *realidad* —el *ser*— que de ninguna manera puede ser negada o cuestionada. La «certidumbre» en esto es idéntica a la «verdad».

Por otra parte, es la *episteme* misma la que afirma que el propio contenido (la «verdad», el «ser», el verdadero ser) existe independientemente de ella. Y esto es válido no sólo con relación al Ser inmutable, sino también en relación con

el ser deveniente y sensible. La *sensación*, en efecto, no es sensación de ella misma (esto lo señala explícitamente Aristóteles), sino del ente sensible que es causa de ella y que, como todo el mundo corpóreo, es externo a ella, donde la sensación como acto del sentir es interna al «alma» o sea a la sustancia en que se forman y existen las certidumbres del hombre. La sensación es la modificación del alma, por parte de la realidad externa e independiente del alma. Un concepto, este, que aparece bien pronto en la filosofía griega y que permanece también en la filosofía moderna hasta Kant incluso.

8. Escepticismo y filosofía moderna

Al decir que la filosofía antigua es afirmación inmediata de la identidad de certidumbre y virtud, no se desea sostener que toda forma de filosofía antigua sea afirmación de tal identidad, sino que el *enfoque predominante* del pensamiento antiguo (y medieval) está caracterizado por esta afirmación.

Ese enfoque no excluye excepciones, y hasta notables. Puede decirse que todas las veces que en el pensamiento antiguo y medieval se cuestionó la posibilidad de construir una *episteme*, se negó justamente la identidad de certidumbre y verdad, o sea se negó que el pensamiento humano tenga como contenido la verdad innegable e incontrovertible de las cosas. Esto sucedió no sólo con la sofística y el escepticismo, sino también en las formas del cristianismo que han reconocido únicamente la fe, negando a la razón la capacidad de captar el sentido último de la existencia del hombre. Si «realismo» es el término con el que puede indicarse la posición filosófica que afirma, en el sentido antes indicado, la identidad de certidumbre y verdad, el «escepticismo» (entendido como denominación común de las varias formas de negación de la *episteme*) es la antítesis más directa del «realismo»: para el escepticismo el contenido de la certidumbre es *diferente* de la verdad; o directamente, *no existe verdad alguna*, alguna verdadera esencia de las cosas.

Pero el escepticismo no es el balón en el pie de la *episteme*: es, en oposición, la condición sin la cual la *episteme* ni podría existir; o sea es el adversario sólo superando el cual la *episteme* puede constituirse como tal. Cuanto más profundo es el escepticismo, más auténtica es la *episteme* que logra superarlo.

La filosofía moderna está precedida por una fuerte recuperación del escepticismo tradicional, pero sobre todo por el asomarse a una nueva forma de pensamiento, que normalmente nos negamos a calificar como «escepticismo» (y ella misma se niega a ser considerada de esa manera) y que, sin embargo, desarrolla una de las críticas más radicales dirigida a la *episteme* griega: me refiero a la *ciencia moderna*. Como la fe cristiana se propone —en alternativa con la razón griega— como la luz auténtica que ilumina el sentido de la vida del hombre, de igual manera la ciencia moderna propone un nuevo concepto de «razón» que hace oscilar el grandioso edificio construido por la *episteme* griega y medieval. Con Descartes, la filosofía moderna asume la desmesurada tarea de *volver a empezar desde el principio* la construcción de la *episteme*, de manera que, totalmente renovada, la *episteme* pueda colocarse de nuevo por encima de esa «ciencia» que logró perjudicar el equilibrio de la forma tradicional del pensamiento filosófico. Y justamente en este volver a empezar desde el principio es donde la filosofía moderna se presenta como *afirmación de la oposición de certidumbre y verdad*, una fórmula que parece conducir a la filosofía moderna a la proximidad del escepticismo pero que, por el contrario, considera que es, como veremos, su superación más radical.

II

LA CIENCIA MODERNA

1. El experimento

Desde su comienzo, la filosofía se remite al sentido unitario del *Todo* para *contemplarlo*. La ciencia moderna se remite, en cambio, a las *partes* individuales para *dominarlas*, y por lo tanto para cambiar el mundo mediante la capacidad de predecir el futuro. Este «remitirse» de la ciencia moderna a la parte (o sea, cada vez, a cierto sector particular de la realidad) es a la vez un conocer y un actuar, donde la parte es *aislada* del contexto en que se encuentra.

Puede decirse que todos los elementos que constituyen la estructura de la ciencia moderna ya están presentes en el pensamiento griego. Es *el modo* en que se unen en la ciencia moderna lo que determina la novedad de esta última.

La matemática y la astronomía griegas ya conocían cierta parte y cierto aspecto de la realidad. Y la astronomía griega se desarrolla y alcanza grandes resultados sobre la base del presupuesto de que los acontecimientos de la tierra no influyen en la existencia, en el movimiento y en general sobre cualquier aspecto de los cuerpos celestes. Sobre la base de este presupuesto, la astronomía griega *aísla* el cielo de la tierra y analiza los acontecimientos del cielo así aislado, logrando realizar previsiones, ampliamente verificadas, sobre el comportamiento de tales eventos.

También el concepto de que la ciencia es ámbito es bien conocido por el pensamiento griego. Para Platón y Aristóteles el fin de la vida humana es la contemplación de la verdad; pero el que contempla, o sea el filósofo, no es mandado y dominado, sino que manda y domina. Es verdad que el contemplante no trabaja, o sea que no transforma el mundo (y en este sentido no lo domina) pero no trabaja porque confía a los dominados la tarea de trabajar, de transformar y por lo tanto de dominar el mundo para proveer a las necesidades de su existencia y de la de ellos.

Sin embargo, sólo con la ciencia moderna nos proponen analizar sistemáticamente los fenómenos *de la naturaleza*, reproduciendo *artificialmente* para cada uno de ellos las condiciones de aislamiento en las que parecieran encontrarse los fenómenos celestes.

En la *dinámica* moderna —cuyo fundador es Galileo Galilei (1564-1642)—, el movimiento de los cuerpos es considerado separadamente del conjunto de los eventos que, de cerca o de lejos, lo acompaña (o sea que se realizan junto con la realización de tal movimiento); separadamente también de aquellos eventos que, como la atracción y la resistencia del medio, parecen condicionar directamente el movimiento. Y en Galileo, esta separación que aísla el fenómeno del movimiento, tiene a la vez un carácter *cognoscitivo* y un carácter *práctico*.

Antes que nada, el movimiento se considera separadamente de todos los otros aspectos del contexto en que se encuentra. En relación, por ejemplo, con ese tipo de movimiento que es la caída perpendicular de los cuerpos en el vacío, el aislamiento cognoscitivo lleva, según Galilei, al siguiente tipo de *razonamiento*. Si dos cuerpos de igual peso caen juntos, y durante la caída se unen, formarán un solo cuerpo, que tendrá un peso doble con respecto al de cada uno de los dos cuerpos, pero que se moverá con la misma velocidad que ellos, porque ninguno de los dos varía su propia velocidad por el hecho de estar unido o separado del otro. Lo que quiere decir que todos los cuerpos caen con velocidad igual, cualquiera sea su peso. Ésta es una de las múltiples conclusiones que se pueden obtener *considerando* la caída de los cuerpos separadamente de su contexto.

Pero hasta este momento esta conclusión es sólo una *hipótesis* cuya verdad debe ser demostrada. La hipótesis afirma que cierto fenómeno (o sea la *causa*, en este caso la caída de los cuerpos en el vacío) está necesariamente acompañado por otro fenómeno determinado (o sea el *efecto*, en este caso la velocidad igual del movimiento de caída de los cuerpos). Pero esta afirmación no se presenta como una verdad incontrovertible, obtenida sobre la base de principios inmediatamente verdaderos y de por sí evidentes, sino como una hipótesis, justamente, cuya verdad, o sea la correspondencia con la realidad, debe ser demostrada.

Pero para Galilei y luego para toda la ciencia moderna, la «demostración» de la verdad de la hipótesis es algo radicalmente distinto del proceso que, en la *episteme*, constituye la demostración de la verdad. En la *episteme*, la verdad de una

aseveración se demuestra remitiendo esa aseveración a la verdad inmediata de los principios de la *episteme*. La verdad de la hipótesis científica, en cambio, se demuestra mediante un conjunto de *operaciones prácticas*. Se *producen*, se *realizan* efectivamente las condiciones de aislamiento del fenómeno considerado por la hipótesis. (En el ejemplo que estamos considerando, se trata del fenómeno consistente en la caída de los cuerpos en el vacío.) Y se *produce* el fenómeno mismo: con la intención de *verificar, observar* si, en esas condiciones de aislamiento, el fenómeno se comporta o no en la manera prevista por la hipótesis, o sea si el fenómeno (la «causa») está o no acompañado por el «efecto» previsto por la hipótesis. En caso positivo, la hipótesis sigue siendo *verdadera, veri-ficada* (= «hecha verdad»); en caso negativo, la hipótesis es desmentida, falsificada. Esta *operación*, en la que la hipótesis se *vuelve* verdadera o falsa, es el *experimento*, el eje de la ciencia moderna.

Para realizar las condiciones de aislamiento de la caída de los cuerpos —y por lo tanto también el *vacío*, o sea el aislamiento con respecto a la resistencia del aire—, Galilei aún no tenía a su disposición la bomba de aire, inventada doce años después de su muerte, y mediante la cual puede observarse prácticamente aquella caída en el vacío. Sin embargo, Galilei, al hacer caer al mismo tiempo desde lo alto de la torre de Pisa una esfera de una libra de peso y una esfera de cien libras, y al observar que la segunda tocaba el suelo con un muy breve adelanto sobre la primera, realizó un verdadero *experimento* científico.

Antes que nada, demostraba la falsedad de la tesis aristotélica de que la velocidad de caída de los cuerpos es directamente proporcional a su peso. (Si esta tesis fuese verdadera, entonces, dada la relación de 1 a 100 entre el peso de las dos esferas, la más ligera no tendría que tocar el suelo en seguida después de la más pesada, sino que cuando esta última toca el suelo, debe haber recorrido sólo un centésimo de la altura de la torre.)

En segundo lugar, Galilei demostraba con este experimento que la velocidad de caída de los cuerpos en el vacío es *igual*, porque la pequeña diferencia de velocidad entre las dos esferas es imputable a la circunstancia de que el experimento no pudo producir *todas* las condiciones de aislamiento del fenómeno dinámico (no pudo realizar, como en la bomba de aire, el vacío neumático), y por lo tanto la diferencia de velocidad es imputable a la resistencia del aire.

Es verdad que si se deja caer una pluma y una piedra,

esta última toca el suelo mucho antes que la pluma, y en este tipo de experiencias se basa la tesis aristotélica antes mencionada; pero la intención de Aristóteles es precisamente la opuesta a la de *aislar* el fenómeno dinámico en su pureza, prescindiendo de toda interferencia.

Por otra parte, el aislamiento del fenómeno permite, según la ciencia moderna, poner en evidencia el funcionamiento, de manera análoga a aquella en la que la disección, al separar un miembro del cuerpo viviente, permite observar el funcionamiento sin la interferencia de las otras partes del cuerpo. Para Aristóteles —ya lo hemos visto— un brazo separado del cuerpo está sólo «pintado». En cambio, para Francis Bacon (1561-1626) —que junto con Galilei ha echado las bases del método de la ciencia moderna— la ciencia es una «disección de la naturaleza». A diferencia de Galilei, Bacon no aportó ninguna contribución a la nueva ciencia de la naturaleza; pero comparte con Galilei esta convicción fundamental: la ciencia auténtica es *aislamiento* («disección») de aspectos particulares de la naturaleza, y sólo dentro de ese aislamiento es posible captar sus causas y sus efectos.

2. El experimento y la acción

Bien; la descripción que hasta ahora hemos hecho del experimento científico aún no es suficiente para sacar a la luz su significado peculiar.

En efecto, toda acción humana que tiende a alcanzar un fin tiene sustancialmente todos los caracteres del experimento científico. El individuo humano, por ejemplo, decide aferrar con la mano ciertos objetos y no otros porque va verificando continuamente una hipótesis que ha intuido probablemente después de una larguísima serie de tentativas fallidas. Se trata de la hipótesis —tanto más fundamental cuanto más elemental es— de que los cuerpos que pueden aprehenderse con una mano son aquellos que muestran en buena parte su contorno (o sea que «sobresalen» con respecto al lugar en el que se encuentran), que no superan ciertas dimensiones y no se encuentran más allá de cierta distancia de la mano. Puede decirse que las primeras fases de la vida del hombre (considerado como especie y como individuo) están en buena parte constituidas por pasos que llevan a la intuición de esta hipótesis y a las operaciones que la van verificando, la corrigen y la determinan en relación con los casos particulares. Pero a medida que el hombre, actuando, ve verifi-

carse tal hipótesis, se convence cada vez más de su «verdad» y el grado de certidumbre que tal verdad genera en el hombre pertenece a ese «sentido común» con el cual, casi siempre, se pretende juzgar el valor de las «verdades» propuestas por cualquier otra forma; por ejemplo, por la filosofía.

En la vida del hombre, ya sean las hipótesis de este tipo o las acciones que las verifican, producen un *aislamiento* de ciertas partes de la realidad, en el mismo sentido en que ese aislamiento se realiza en la hipótesis y en experimentos científicos como los que hasta ahora hemos descrito.

La intuición de que ciertos caracteres de un cuerpo son aquellos que permiten tomarlo en la mano, aísla en efecto los cuerpos que poseen estos caracteres del resto de la realidad, en el sentido que en estas intuiciones se considera que, en el resto de la realidad, nada hay que impida a los cuerpos provistos de tales caracteres ser aferrados por la mano. Tal intuición *desprende* los cuerpos provistos de esos caracteres de la red de relaciones en la que se encuentran con todo el universo.

Del mismo modo, cuando se aferra efectivamente un cuerpo provisto de esos caracteres y se verifica la hipótesis en que consiste esa intuición, se producen las condiciones de aislamiento previstas por la hipótesis y, en los casos favorables, se comprueba que los cuerpos provistos de esos caracteres se dejan efectivamente aprehender.

La hipótesis: «Cualquiera sea su peso, todos los cuerpos caen con velocidad igual» es a la hipótesis: «Los cuerpos provistos de ciertos caracteres se dejan aferrar con la mano», como el experimento realizado por Galilei en la torre de Pisa (o el realizado luego con la bomba de aire, o como los más complejos experimentos de la física contemporánea) es a la acción consistente en aferrar con la mano un objeto que presenta los caracteres indicados en esa segunda hipótesis.

Es verdad que en general el hombre actúa sin reflexionar sobre la estructura de la acción (o sea sin reflexionar sobre la circunstancia de que toda acción tendente al logro de un fin es un experimento en el que se verifica una hipótesis), mientras que la ciencia moderna es una reflexión consciente sobre la relación entre hipótesis y experimento. Pero también es verdad que la reflexión sobre la estructura de la acción humana —y por lo tanto sobre la sustancia del experimento científico como fue descrita hasta ahora— no necesita, para realizarse, esperar la ciencia moderna: la reflexión sobre la estructura de la acción humana ya está presente, y de la manera más explícita, en la filosofía griega.

Por lo tanto, debemos aclarar en qué consiste el elemento específico por el cual la experimentación científica se distingue de las otras acciones del hombre tendentes a un fin. (Y adviértase que si en las primeras fases de la existencia humana, el fin de aferrar con la mano un cuerpo es sobre todo la verificación de la intuición de las características que deben tener los cuerpos que se dejan aferrar por la mano, sin embargo, cuando el fin de esta acción es distinto, sucede igualmente, al realizar tal acción, que esta última sea una ulterior verificación de esa intuición.) Consideremos primero la recuperación de la matemática en la moderna ciencia de la naturaleza y luego la relación entre matemática y experimento en la ciencia galileana.

3. La matemática y la realidad

En la ciencia moderna el aislamiento de la parte del contexto en que ésta se encuentra tiene un significado específico. Antes que nada la ciencia moderna no se refiere a cualquier aspecto parcial de la realidad, sino a las partes de esa dimensión de la realidad que es la «naturaleza». En sus comienzos, la ciencia consideró que debía seguir siendo la «filosofía natural», o sea la «física», que (según la definición aristotélica) tiene como objeto la realidad deveniente. La ciencia moderna es antes que nada aislamiento de la naturaleza, que prescinde de toda condición de la naturaleza que (como en cambio sucedió en el pensamiento filosófico) no es interior a la naturaleza misma.

La ciencia prescinde tanto de la metafísica como (y en esto de acuerdo con la dirección principal del pensamiento filosófico) de cualquier revelación sobrenatural. También la física aristotélica es consideración de la naturaleza pero lo que esa física afirma de la naturaleza no se obtiene prescindiendo metódicamente de la relación de la naturaleza con la totalidad del ente. Esto no significa que la ciencia moderna niegue la existencia de toda realidad no natural; se limita a prescindir de ella.

Pero al considerar la naturaleza así aislada, la ciencia moderna realiza un *ulterior aislamiento*: prescinde de todos aquellos aspectos de la naturaleza que difieren de los aspectos *cuantitativos*, o sea prescinde de la *cualidad*. Pero en este caso —a partir de Galileo—, la ciencia moderna niega también la existencia de aquello de lo que prescinde. Esto no significa que la ciencia moderna sostenga que el hombre no

percibe colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y los otros aspectos cualitativos de la realidad: significa que tales aspectos, para la ciencia, dependen justamente de nuestro modo de percibir la realidad, o sea que no existen en la realidad verdadera, independientemente de nuestro aparato perceptivo.

De esta manera, el *atomismo griego*, después de haber sido relativamente marginado en el desarrollo del pensamiento filosófico, vuelve de manera triunfal como componente fundamental de la ciencia moderna. La distinción entre la «verdad», o sea la realidad de los aspectos cuantitativos —o «cualidades primarias» como serán llamadas en la filosofía moderna— y el carácter subjetivo, «convencional» de los aspectos cualitativos (o «cualidades secundarias») se remonta, de hecho, a Demócrito. La disposición y el movimiento de los átomos determinan los aspectos cuantitativos de los cuerpos, o sea su tamaño, figura, posición, su número y su movimiento. Y son estos aspectos cuantitativos los que, actuando sobre nuestros órganos de los sentidos, producen las impresiones cualitativas.

Aunque sea con matices diferentes, tanto Bacon como Galilei se remiten al atomismo. Y Bacon llama *schematismus latens* («configuración latente») la disposición de los corpúsculos elementales que determina la constitución y el comportamiento de los cuerpos. «Latente», porque esta disposición se coloca más allá del modo en que los hombres perciben la realidad.

Pero Galilei, a diferencia de Bacon, saca la consecuencia más radical de esta identificación entre realidad natural y configuración cuantitativa, identificación que es el mismo aislamiento del carácter cuantitativo de la realidad natural.

Si esta última es cantidad, el conocimiento verdadero de la realidad natural es el conocimiento de la cantidad. Pero la *matemática* es justamente este conocimiento. El verdadero conocimiento, pues, de la realidad natural está constituido por la matemática.

En la ciencia moderna vuelve a aparecer otro rasgo fundamental del pensamiento griego: esa concepción *pitagórica* de la matemática que ya estaba representada en una de las grandes obras del último Platón (el *Timeo*) pero que había quedado sustancialmente marginada de la ciencia matemática.

Para Aristóteles, en efecto, sólo la filosofía primera tiene como contenido la *realidad* inmutable. La física tiene como contenido la realidad, pero la realidad que es deveniente, y la matemática tiene como contenido lo inmutable, pero lo inmu-

table que no es real. Las relaciones matemáticas son inmutables —o sea no pueden ser diferentes de como son, y son pues necesarias e inmutables—, pero existen sólo en la mente del hombre.

Galilei, en cambio, se remite (como el *Timeo* de Platón) a la concepción pitagórica de la matemática, según la cual el contenido de la matemática es, *a la vez*, inmutable y real. Las relaciones matemático-cuantitativas constituyen la verdadera realidad. Por eso Galilei puede afirmar (y es afirmación que podría aparecer en el *Timeo* de Platón) que el universo «está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas».

Esto aunque no deba perderse de vista que para Pitágoras el número es el sentido mismo del Todo, mientras que para Galilei (como para Platón) el número, o sea la estructura de las relaciones cuantitativas, es el sentido de esa dimensión particular que es la naturaleza, en cuanto es aislada (por Galilei) del Todo.

Luego, al decir que el contenido de la matemática para Galilei es a la vez real e inmutable, no se pretende afirmar que para Galilei la naturaleza sea inmóvil sino que su devenir se realiza según las leyes inmutables descubiertas por el conocimiento matemático.

Y es justamente en este remitirse al pitagorismo que Galilei adelanta un concepto nuevo de la matemática, que durará en la práctica hasta los comienzos del siglo XX: la matemática como saber necesario (incontrovertible, absoluto, cualitativamente igual al conocimiento matemático poseído por Dios) que, sin embargo, a diferencia de la *episteme* no es comprensión del Todo, sino que es un conocimiento que aísla el propio contenido del Todo (mientras que en Aristóteles el carácter de necesidad e incontrovertibilidad de la matemática está determinado por la *relación* en que se encuentra la matemática con la filosofía primera, y éste también era el punto de vista de Platón).

4. La matemática y el experimento

Ahora bien; si es verdad que cada acción humana tendente a un fin es una forma de aislamiento (véase parágrafo 4), sin embargo, es sólo en el experimento de la ciencia galileana donde se realiza ese aislamiento de la estructura cuantitativa de la realidad, en el cual consiste el conocimiento matemático. Esto quiere decir que tanto la hipótesis como la veri-

ficación experimental de la hipótesis tienen un carácter matemático. En la hipótesis y en el experimento, la realidad está presente en su ser matemáticamente expresable, o sea en cuanto está reducida a un conjunto de «magnitudes físicas» (o aspectos cuantitativos).

Y Galilei ha podido realizar de manera radical esta reducción, en cuanto llegó a concebir también el *tiempo* como «magnitud física», o sea magnitud coordinable con las mediciones de la distancia (superando de esa manera la diferencia cualitativa entre los instrumentos de medición del tiempo —los *relojes*, caracterizados por un funcionamiento cíclico— y los instrumentos de medición de la distancia —pértigas, varas— donde la distancia es considerada un desarrollo lineal al infinito).

Son, en efecto, «magnitudes físicas» todos los elementos que aparecen en la hipótesis, antes considerada, de que los cuerpos caen con velocidad igual, cualquiera que sea su peso. Y, a su vez, el experimento, que produce artificialmente las condiciones de aislamiento del fenómeno considerado por la hipótesis, produce un conjunto de condiciones que son matemáticamente expresables, y por las cuales no se produce sólo el aislamiento operado de cualquier acción humana dirigida a un fin, sino ese aislamiento más radical que se produce cuando se actúa en el interior de una realidad reducida a cantidad.

5. El método de la ciencia en Galilei y Bacon

En la ciencia galileana, la matemática tiene como contenido la realidad. Pero esto no significa, para Galilei, que la matemática pura tenga la capacidad de *presentar* la realidad: la realidad natural es presentada por la *experiencia*. Luego la razón matemática es la que capta, debajo del aspecto sensible-cualitativo de la experiencia, la estructura cuantitativa de la realidad natural. Pero desde el comienzo es la *acción* —o sea algo que está fuera de la razón matemática— la que reproduce mediante el experimento un cierto fenómeno (ya presente en la naturaleza) y la que permite saber si produce o no el efecto previsto de la hipótesis.

Esta síntesis de experiencia, razón matemática y acción —en lo que consiste el *método* de la ciencia galileana— es algo nuevo con respecto a la lógica de la *episteme*, aunque los elementos de tal síntesis provengan de la cultura filosófico-científica precedente. El método de la nueva ciencia no es

simplemente «inductivo» porque la inducción que sirve de orientación en la formulación de las hipótesis, es luego verificada por el experimento. Y es mediante una *deducción* lógico-matemática que la hipótesis implica esas consecuencias que pueden ser directamente verificadas por el experimento. Por ejemplo, de la hipótesis de que todos los cuerpos caen con velocidad igual independientemente de su peso, se deduce que una esfera de una libra y una esfera de cien libras, que se dejan caer juntas, deben tocar el suelo juntas, y es justamente esta última proposición, deducida de la hipótesis, la que es directamente verificada por el experimento.

La manera en que Bacon entiende el *método* de la ciencia es muy similar a la de Galilei, aunque Bacon nunca llegó a ver la importancia de la matemática, sobrevaloró la importancia de la inducción y definió de manera ambigua el concepto de «causa».

Tiene en común con Galilei la conciencia de la esterilidad de la silogística aristotélica y ve en la teoría de la inducción el «arte de la invención», o sea el instrumento capaz de descubrir las *causas* de los fenómenos. A la ciencia le interesan sobre todo las causas *próximas* de los fenómenos, o sea aquellas que existen dentro de la naturaleza y que deben poder conocerse en el proceso de conocimiento de los fenómenos.

Con más precisión, la causa de un fenómeno debe estar presente cuando el fenómeno está presente, ausente cuando el fenómeno está ausente, y debe variar de modo proporcional con la variación del fenómeno. Galilei decía justamente que «causa» es aquella que, producida la cual, le sigue el efecto, «y quitada, se quita el efecto». La caída en el vacío es la causa; el caer con velocidad igual es el efecto. Y no sólo el efecto está presente sólo si está presente la causa y ausente sólo si la causa está ausente, sino que varía proporcionalmente con la variación de la causa. El vacío obtenido por el experimento, en efecto, nunca es absoluto, y a la rarefacción progresiva del medio corresponde la convergencia de las velocidades de los cuerpos en caída.

La diferencia sustancial, en este punto, entre Galilei y Bacon, consiste en que este último se ha limitado a *teorizar* esa relación entre la causa y el efecto, mientras que Galilei la *practicó* en el experimento. Tampoco Bacon ignora el concepto de experimento: también para él el experimento tiene la tarea de verificar la hipótesis, *reproduciendo* en la realidad lo que, según la hipótesis, es causa del fenómeno, y comprobando si con la realización de esta causa presunta, se realiza efectivamente el fenómeno.

6. Voluntad de dominio, filosofía antigua, ciencia moderna

La ciencia moderna es una crítica radical de la filosofía tradicional, sobre todo de la aristotélica. Pero no en el sentido de que la ciencia moderna rechace en bloque la experiencia filosófica del pasado sino en el sentido en que opera una crítica radical de la *física* del pasado, y sobre todo de la aristotélica, que al comienzo de la edad moderna se presenta como la culminación de la filosofía de la naturaleza. Es la crítica perentoria dirigida por la nueva ciencia a la física aristotélica —considerada un eje fundamental dentro de todo el edificio filosófico— la que genera la convicción de que tal edificio está en ruinas y por lo tanto debe construirse desde el principio.

Bacon llama justamente *instauratio magna* («gran renovación») a esta reconstrucción, aunque reconoce que no es, en esta lucha por la renovación del saber, un guerrero sino sólo un heraldo (*buccinator*). Y Galilei sólo quiere «afinar algún tubo de este gran órgano desafinado» que es la filosofía, o sea quiere afinar el tubo de la filosofía de la naturaleza, dejando a otros la tarea de afinar todo el órgano. Y en contraposición con el viejo *Órganon* aristotélico (el término griego *órganon* significa antes que nada «instrumento», y *órganon* es llamada la lógica aristotélica: instrumento que ayuda a conocer la verdad), Bacon escribe justamente el *Novum Organum*, con el cual también él intenta afinar sólo ciertos tubos aunque su crítica al pasado tenga dimensiones mucho más amplias que la galileana y su inspección del viejo y tambaleante edificio del conocimiento sea más detallada.

Bacon afirma que la ciencia es *poderío*, capacidad de dominio sobre la naturaleza. El valor de la ciencia es su capacidad de instaurar el *regnum hominis* en el mundo. La tierra, afirma Galilei, «nosotros tratamos de ennoblecerla y perfeccionarla»: también para él la ciencia no es simple contemplación, sino dominio, poderío. (Que luego la acción científica «ennoblezca» y «perfeccione» la tierra es una proposición y un juicio moral y religioso, no es un juicio científico.) El experimento, al reproducir realmente las condiciones de aislamiento de cierto fenómeno, es ya una forma de dominio de la naturaleza, y al descubrir la *ley* según la cual se realiza el fenómeno (la ley que lo une a otro fenómeno) pone al hombre en condiciones de dominar metódicamente la naturaleza.

Pero la ciencia, al proponerse el dominio metódico de la realidad natural, continúa entendiendo de manera *realista*

la relación entre tal realidad y el conocimiento científico: la realidad verdadera existe independientemente del conocimiento humano, es exterior a la mente del hombre y por otra parte es cognoscible por el hombre aunque para Galilei y luego para toda la ciencia moderna, sólo el conocimiento matemático está en condiciones de captar esa estructura cuantitativa que constituye la verdadera realidad.

O sea que también la ciencia moderna se mueve sustancialmente dentro de la afirmación de la *identidad de certidumbre y verdad* (véase cap. I, parágrafo 4-7), aunque distinguiéndose del realismo de la filosofía tradicional y también aquel del «sentido común». Y de este último porque el sentido común no acepta que para captar la realidad como es en ella misma no sean suficientes las formas comunes del conocimiento humano; del realismo filosófico porque mientras la *episteme* se considera a ella misma como el único conocimiento capaz de captar la verdad de lo real, la ciencia moderna atribuye esta capacidad sólo al propio instrumento matemático.

Además ya se ha revelado, cómo, sustancialmente, todos los elementos del método de la nueva ciencia ya están presentes en la filosofía y en la ciencia griegas. La novedad reside en su síntesis, o sea en el concepto de un saber operativo que conoce *incontrovertiblemente* esa dimensión *particular* de la realidad que es su estructura *cuantitativa, aislada* de todo su contexto. Sobre la base de tal síntesis la ciencia moderna desarrolla luego esa serie de descubrimientos que la cultura antigua ni podía sospechar y que han transformado el mundo.

Pero el elemento decisivo que une la nueva ciencia con la filosofía griega es también aquello de lo que menos se habla. La ciencia moderna continúa usando las categorías de la *ontología* griega, continúa pensando y actuando de acuerdo con estas categorías (a las que pertenece el concepto mismo de «acción»). Cuando Galilei trastoca el mundo de la cultura al descubrir, mediante un telescopio fabricado por él, que también los cuerpos celestes son, contrariamente a lo sostenido por la física aristotélica, corruptibles, no discute el sentido aristotélico de la «corruptibilidad» y de la «incorruptibilidad» —o sea el sentido aristotélico del «devenir», de lo «inmutable» y por lo tanto del «ente»— sino que muestra sólo que el mundo del devenir y de lo corruptible es extremadamente más amplio de lo que consideraba Aristóteles y es probable que se extienda a todo el universo.

El sentido griego del *devenir del ente* sigue estando en la

base de la ciencia moderna, aunque esta ciencia moderna dirija cada vez menos su atención a ese sentido hasta convencerse de que ya nada tiene que hacer con la filosofía griega.

La voluntad de dominio que caracteriza a la ciencia moderna ha sido posible por la apertura del sentido griego del devenir. Sólo si el ente que se muestra en la experiencia se entiende como un salir de la nada y un volver a ella (y éste es justamente el entendimiento del pensamiento griego), sólo entonces puede surgir esa *forma radical* de voluntad de poderío que decide arrancar los entes de la nada y volver a empujarlos a ella de acuerdo con el proyecto que el hombre quiere que se convierta en realidad.

Radical, esta forma de voluntad de poderío, porque antes que el pensamiento griego determine progresivamente la manera en que actúan los hombres, la voluntad de poderío no tiene nada que ver con el *ser* y la *nada,* y por lo tanto el dominio —y el aislamiento— de los entes no posee un carácter perentorio y unívoco.

Cuando, en efecto, aún no nos damos cuenta que en el devenir se va del *ser* y de la *nada,* el dominio no hace recorrer a las cosas la infinita distancia que separa el ser de la nada, sino las distancias finitas que separan ciertos aspectos de ciertos otros aspectos del universo. En esta situación el mundo producido por el dominio tiende a volver a converger y a confundirse con el mundo que el dominio cree que deja atrás, y el mundo que el dominio destruye tiende a volver y a mezclarse con el mundo que ha sobrevivido y domina.

La ontología griega abre el espacio de la creatividad y de la destructividad extremas. Los últimos dos milenios de la historia de Occidente han transformado el mundo de manera incomparablemente mayor que los decenios y decenios de milenios de la vida del hombre en la tierra. No es por casualidad que desde que en Grecia se empezó a pensar que el *ente es lo que oscila entre el ser y la nada,* empezó la época de las mayores construcciones y destrucciones que alguna vez hayan aparecido.

La ciencia moderna es la cúspide de la voluntad de poderío hecha posible por el sentido griego del devenir. Sobre todo en relación con la manera apasionada con que Bacon proclama la necesidad de que la ciencia lleve al hombre al dominio del universo (pero este concepto también está explícito en Descartes) se afirma a menudo que con respecto a la nueva ciencia, fuertemente vinculada con la técnica y la industria, la filosofía fue una escuela de resignación, una

pura contemplación. Ésta es de manera superficial una afirmación sustancialmente correcta. Pero *por debajo* de esta oposición entre filosofía antigua y ciencia moderna se encuentra su *solidaridad esencial*. La ontología griega, o sea la forma más pura de la *contemplación* filosófica, ha abierto de una vez para siempre la dimensión —el devenir de los entes— *dentro de la cual sólo es posible* la extrema voluntad de dominio, o sea ese modo de actuar y de no resignarse que caracteriza a la historia de Occidente y culmina en el dominio tecnológico del planeta, guiado por la ciencia moderna.

7. El mecanicismo científico entre cristianismo y filosofía

Al colocarse como aislamiento de una dimensión particular de la realidad —la realidad corpórea y el conjunto de sus cambios mensurables— la ciencia moderna confía a otro la comprensión del origen y del fin de la vida humana. Este «otro» para Galilei es antes que nada la religión cristiana. Basándose sobre todo —puntual y explícitamente— en el modo en que Agustín entiende la relación entre Escritura revelada y conocimiento humano de la naturaleza, Galilei adelanta la tesis de que las Escrituras no tienen el fin primario de hacer conocer al hombre la naturaleza, sino de indicarle el camino de la salvación, y que lo que la ciencia demuestra de manera verdaderamente irrefutable no puede ponerse en contraste con las Escrituras sino que todo lo que está en contraste con ellas es completamente falso; finalmente —y Galilei considera que éste es el caso de su adhesión al sistema copernicano— cuando se demuestra de manera indudable algo que parece contrastar con las Escrituras, siempre será posible mostrar que ese contraste es sólo aparente y que el significado auténtico de la Revelación no está en contraste con la razón. Son los mismos principios que Tomás había tomado de Agustín pero que consideraba en relación con la ciencia, entendida como *episteme*.

La nueva ciencia, sin embargo, prescinde del mundo humano y de toda explicación metafísica y teleológica (o sea relativa al *telos*, el «fin») del devenir del mundo. Ese devenir se presenta a los ojos de la ciencia como *mecanismo*, donde el movimiento de cada parte y donde la ciencia no busca el origen y el fin del movimiento, sino de qué hechos observables está constantemente acompañado el producirse de los hechos que son objeto de investigación.

La concepción *mecanicista* de la realidad, que en la cien-

cia es el resultado de su aislamiento del Todo, tenderá luego a convertirse en una concepción *metafísica*, como lo fue el atomismo griego. De esta manera, si en Nicolás Maquiavelo (1469-1527) la concepción mecanicista del hombre y del Estado es, como en la física moderna, el resultado del aislamiento que separa la política de la moral y de la metafísica, pero no excluye que moral y metafísica tengan derecho de palabra fuera de la política; y si también en Tomas Hobbes (1588-1679) el mecanicismo pareciera más un método que una concepción metafísica que se considere válida para cualquier realidad, por la otra, justo por estas formas de pensamiento empieza a producirse ese enfoque filosófico —sustancialmente ajeno a la gran filosofía moderna, salvo algunas excepciones— que sobre la base de los éxitos obtenidos por la nueva ciencia mediante la aplicación del modelo mecanicista a la realidad natural, cree poder construir todo el edificio filosófico sobre la base de ese modelo.

Pero también es verdad que será justamente este disminuido enfoque filosófico el que favorecerá la aplicación del método científico en los campos tradicionales de la investigación filosófica. A lo largo de este camino es donde, en la cultura moderna, crecerán las ciencias políticas, jurídicas, biológicas, psicológicas, sociológicas.

8. La interpretación mecanicista de la sociedad

Hobbes declara explícitamente que la *ciencia de la sociedad* empieza con su obra *De cive.* Y por «ciencia» Hobbes entiende el estudio de las causas y de los efectos mecánicos *de los cuerpos en movimiento.* Fuera de esta definición se encuentra, pues, «Dios», entendido como sustancia inmaterial, y cualquier sustancia espiritual.

El objeto de la «ciencia» está, pues, como en Galilei y en Bacon delimitado y aislado del resto de la realidad. No sólo no puede existir una «ciencia» de lo infinito, de lo eterno, y de los orígenes primeros, sino tampoco de la totalidad del mundo. Y Dios está más allá de toda nuestra imagen sensible. Sobre este punto, la novedad con respecto a Galilei y a Bacon consiste en asumir también el hombre y su existencia social como objetos de la ciencia así definida.

El «principio» y el «punto de partida de la ciencia» es, en el sentido griego, el *phainesthai*, o sea el «aparecer» de los «fenómenos» (phainomena = «las cosas que aparecen» pero también para Hobbes hay fenómenos que fuera del hombre

sólo tienen de real los aspectos cuantitativos, al igual que lo son para el atomismo, Galilei y buena parte de la filosofía moderna). A partir del aparecer pueden encontrar sus causas.

Y para Hobbes es evidente que si los cuerpos y sus partes estuvieran siempre quietos o se moviesen siempre con un movimiento uniforme, no existirían ni ciertas diferenciaciones en su aparecer, o sea el aparecer no existiría. También el aparecer y toda forma de percepción humana, de representación y de conocimiento es, pues, un cambio de partículas corpóreas. (También Hobbes, aun reconociendo que el aparecer es el más maravilloso de los fenómenos, renuncia, por otra parte coherentemente, a explicarlo.) Al igual que Galilei también Hobbes está convencido de que la razón puede captar la naturaleza en sí de las cosas. O sea que también él se mueve en la perspectiva que identifica certidumbre y verdad (aunque limita a las certidumbres que tienen como contenido los aspectos dinámico-cuantitativos de la realidad).

El movimiento específico del hombre está determinado por el modo en que en el hombre se manifiesta el instinto de conservación. Que no es simplemente «placer» y «dolor» (o sea advertencia de lo que de momento favorece y obstaculiza la vida), sino representación del placer futuro que presupone la convicción, en el que la posee, de tener la fuerza de procurarse ese placer, superando los obstáculos constituidos sobre todo por el instinto de conservación de los otros.

Todos los sentimientos del hombre están vinculados a estos dos, fundamentales, de la potencia y de la impotencia. Al igual que las partículas de los cuerpos chocan y se quiebran de continuo, de la misma manera en el estado natural (o sea en el no regulado por la vida civil) la vida del hombre es una «guerra de todos contra todos», con el agravante de que para prevenir la violencia de los otros cada hombre ejerce violencia aun sin estar amenazado en lo inmediato. Las relaciones que existen entre los Estados soberanos están siempre en estado natural.

Pero justamente el instinto de conservación impulsa a los hombres a superar ese estado natural que lleva a su destrucción. La voluntad de sobrevivir que impulsa a superar el estado natural es también la primera y fundamental ley moral natural.

Pero para salir de ese estado de guerra de todos contra todos, cada uno debe renunciar a explicar sin límites la propia voluntad de dominio. Y ya que tal renuncia no puede estar garantizada por la simple conciencia moral («No hacerle a los otros lo que no quieres que te hagan a ti») y tampoco

por el deseo de paz, de esto se deduce que tal renuncia es eficaz sólo en cuanto el uso de la fuerza a la que renuncian los individuos lo dejan definitivamente a una *autoridad*, el Estado que anuque en interés de todos lo ejercerá sin dar cuenta a ninguno (porque si así lo hiciera recomenzaría la espiral de la violencia).

El Estado absoluto es por lo tanto, para Hobbes, la consecuencia y la resultante necesaria inevitable de los movimientos que constituyen el estado natural del hombre. El Estado no puede ser, pues, como en Platón y en Aristóteles, el medio para la contemplación de la verdad; de manera opuesta, es el Estado absoluto el que en interés de la paz de los súbditos, establece lo que debe considerarse «verdadero» y «falso», «justo» e «injusto», «bueno» y «malo». Son consecuencias difícilmente evitables cuando se aplica a la realidad social el método mecanicista de la dinámica galileana.

III

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA *EPISTEME*

1. Oposición de certidumbre y verdad

a) *Superación de la identidad de certidumbre y verdad.* — El *realismo* de la filosofía antigua es, a la vez, una forma de *idealismo*. Para el idealismo, en efecto (o sea para la filosofía que entre finales del siglo XVIII y primeras décadas del XIX tiene sus más grandes maestros en G. A. Fichte, F. G. Schelling y G. F. Hegel), la realidad coincide con lo pensado, o sea con el contenido del pensamiento, la realidad es *idea*; y para el realismo la realidad, el mundo verdadero existente en él mismo es justamente aquello de lo que estamos seguros cuando no nos equivocamos, o sea lo que el pensamiento piensa cuando el hombre está libre del error, y por lo tanto, sobre todo, cuando el hombre piensa de manera epistémica-filosófica. Para el realismo, lo que el pensamiento piensa cuando permanece fiel a su naturaleza de pensamiento y no se deja extraviar por el error, es el ser en él mismo, no una imagen alterada del ser; y para el idealismo la esencia del ser se manifiesta en el pensamiento: el en sí del ser es justamente lo que el pensamiento capta del ser.

Pero esta extrema cercanía del realismo antiguo con el idealismo es a la vez extrema lejanía, ya que el realismo no logra llegar a la conciencia de la necesidad de *oponer* la «certidumbre» a la «verdad» (véase cap. I, parágrafo 4), una vez que éstas se entiendan justamente como las entiende el realismo, o sea una vez que la verdad, es decir el mundo real, se entienda como existente independientemente y externamente al pensamiento que lo piensa. Un célebre fragmento de Agustín expresa esta fundamental convicción del realismo filosófico: «No es el pensar el que crea la verdad, sólo la descubre: la verdad existe, pues, en sí misma aun antes de que sea descubierta.»

Es la filosofía moderna, desde Descartes (1596-1650) a Kant (1724-1804) la que se da cuenta de que si la realidad

verdadera existe en sí, independientemente del pensamiento que la descubre, entonces es necesario *cuestionar* el principio de que la certidumbre, por ella misma (considerada en cuanto a su naturaleza y no en cuanto desviada por el error) tenga como contenido la verdad. El «realismo» —que de la filosofía griega se prolonga hasta Descartes— es afirmación de la identidad de certidumbre y verdad; la filosofía moderna, hasta Kant, es *afirmación de la oposición de certidumbre y verdad*. Tal oposición significa que, como la verdad es independiente de la certidumbre (o sea del pensamiento), certidumbre y verdad son dos dimensiones originariamente separadas e incluso opuestas, a propósito de las cuales se trata de establecer cómo llegan a unirse.

En la filosofía moderna, la oposición de certidumbre y verdad primero se entiende como oposición problemática (filosofía «precrítica» o sea prekantiana) y luego como *oposición definitiva* (filosofía «crítica»). Esto significa que mientras la filosofía precrítica parte del problema de si y cómo la certidumbre y la verdad pueden unirse, y cree poder resolver *positivamente* este problema, la filosofía crítica kantiana se da cuenta en cambio de que el problema no puede resolverse y que por lo tanto la oposición, la separación de certidumbre y verdad sigue siendo algo *definitivo*.

Se trata entonces de captar la *fuerza conceptual* de la toma de posición por parte de la filosofía moderna con respecto al realismo tradicional: dada la concepción realista, la filosofía moderna es su *necesaria superación*. O sea que no nos encontramos simplemente frente a un modo diferente de pensar que se limita a agregarse al precedente, sino que estamos frente a un pasaje histórico que tiene a la vez el valor de una superación necesaria del carácter contradictorio del realismo tradicional.

La filosofía moderna es una *crítica* del realismo tradicional. Por lo tanto, también de «nuestro común modo de pensar». La filosofía siempre ha sido una crítica y por lo tanto una negación del sentido común o del llamado «buen sentido» también cuando se presenta como una confirmación de éste. La crítica del realismo tradicional es una confirmación particularmente importante de este enfoque crítico de la filosofía con respecto al conjunto de nuestras convicciones, prejuicios, fe, hábitos sociales, etc. En el pensamiento de René Descartes se representa de manera potente el enfoque originario filosófico de la *episteme*. Radicalmente distinto de cualquier otro enfoque cognoscitivo del hombre donde, también en el conocimiento científico se empieza por admitir

ciertos presupuestos que, indiscutidos, permanecen en el fondo de todos los procedimientos de la investigación.

En la actualidad la ciencia (sobre todo la matemática y la física) sabe que no enuncia verdades incontrovertibles; sabe que procede a través de *hipótesis* —aunque durante mucho tiempo, a partir de Galilei fueran tratadas como verdades absolutas. Se trata entonces de saber —y ésta es la exigencia que se siente poderosamente en Descartes— si todo el saber humano tiene un carácter hipotético, o si en cambio existe una dimensión en la cual el saber se plantea como incontrovertible, innegable, insustituible.

La filosofía es el lugar donde se mantiene abierta la dimensión de incontrovertible y justamente por esto la filosofía se presenta como una crítica de ese conjunto de fundamentales y sufridas persuasiones y modos de vida aunque consintamos en ellos. El hacer filosofía se ha presentado como una transformación del hombre (Agustín dice justamente que «la verdad nos renueva»), o sea del que se ha propuesto como el transformador del mundo en que vive. El enfoque filosófico está en la raíz de la actividad con que el hombre transforma el mundo. La «voluntad de verdad» en que consiste la filosofía, es a la vez voluntad de potencia. Si la «cultura» transforma el mundo (y «cultura» significa no sólo los enfoques cognoscitivos reflejos, sino también todas las persuasiones que guían la vida del hombre) la crítica dirigida por la filosofía a la cultura es la raíz última de la actividad del hombre en el mundo. Existe, ciertamente, una *crítica interna* que la cultura dirige a ella misma —o sea existe su rectificación interna— pero por último es decisivo ese enfoque crítico radical de la cultura que está constituido por la filosofía y que se hace totalmente explícito en los grandes giros del pensamiento filosófico.

Un componente fundamental de la cultura occidental es la concepción realista. ¿En qué consiste, pues, la *fuerza* superadora de esta concepción por parte de la filosofía moderna? Y, antes que nada, ¿en qué consiste la crítica al realismo, realizada por la filosofía moderna?

b) *La subjetividad del mundo.*—La filosofía moderna se da cuenta —y su rasgo más específico consiste justamente en esta conciencia— del carácter *subjetivo*, o *mental* del mundo que tiene delante y en el que vivimos. La grandeza de Descartes consiste en haber sacado a la luz la subjetividad del mundo que se nos presenta. Dentro de la perspectiva realista del sentido común y de la filosofía tradicional, en cambio, estamos persuadidos de la independencia e indiferencia del mun-

do con respecto a nosotros: somos un minúsculo «grano de arena» en la inmensidad de este universo que nos trasciende por todas partes y que no necesita de nosotros para existir: lo esencial es la infinita realidad del universo; nosotros y nuestra conciencia somos algo accidental.

Y, sin embargo, esta inmensidad de cosas, en las que nos encontramos perdidos e inesenciales, este gran mar de entes y eventos, esta infinidad de tiempos y de espacios es *lo que pensamos, es el contenido de nuestro acto pensante.* ¿No es ésta una trivialidad sobre la que no vale la pena detenernos? Pero es justamente esta aparente trivialidad la que realiza, en la filosofía moderna, la superación del realismo tradicional y de nuestro mismo común modo de pensar.

Consideremos, pues, esta infinidad de tiempos y espacios, que señalamos como indiferentes e independientes de nosotros. Pues bien; ¡la estamos *considerando*! Es por lo tanto algo considerado, pensado y por eso mismo una representación nuestra. Las lejanías del universo en las que el hombre se pierde y naufraga de esta manera se nos hacen muy cercanas, nos pertenecen. Descartes define el pensamiento de esta manera: pensamiento es «todas aquellas cosas que están en nosotros y en nosotros suceden y de las cuales hay conciencia en nosotros». Nuestro pensar es todas las cosas, en cuanto pensadas, o sea en su ser pensadas.

En la perspectiva realista, los entes de la naturaleza y, una vez producidos, también los creados por el hombre, existen aun sin el pensamiento: son cosas extrasubjetivas. La filosofía moderna, en cambio, muestra que no sólo nuestros estados internos, psíquicos, sino también los objetos externos, la tierra, los árboles, el cielo, los astros y todos los entes de la naturaleza son *pensantes.* Si no fuesen tales, ni podríamos hablar de ellos. Son todos representaciones nuestras y por lo tanto como tales, existen sólo en cuanto existe el pensar, ya que como se ha recordado, el pensamiento es todo aquello de lo que tenemos conciencia.

De esto deriva que todo el mundo que está frente a nosotros y en el que vivimos, no puede ser la verdadera realidad, o sea la realidad que existe externa e independientemente de nuestro pensamiento. Este mundo, que tenemos delante, es justamente nuestro pensamiento, *más allá del cual* continúa la realidad verdadera. Que no es, pues —también puede decirse de esta otra manera—, lo que percibimos de manera inmediata ya que lo que percibimos de inmediato son justamente nuestras representaciones.

Esto quiere decir que la *verdad* está más allá de lo que

estamos inmediatamente seguros; está fuera de nosotros; y que estamos inmediatamente seguros de algo (nuestras representaciones; todas las cosas del mundo, en cuanto están en nosotros) que no es la verdad. Muy cerca y más bien *dentro de nosotros* este mundo inmenso en que parecemos perdernos, y sin embargo la verdad, la realidad verdadera se retrae en una lejanía que el pensamiento antiguo no había sospechado. Mientras en el realismo la verdad es el contenido inmediato de la certidumbre (= identidad de certidumbre y verdad), la filosofía moderna se da cuenta de que el contenido inmediato de la certidumbre no puede ser la verdad. Esto, el significado *inicial* de lo que hemos llamado «oposición de certidumbre y verdad».

La conciencia de que el mundo que experimentamos, o sea el contenido inmediato del pensamiento (considerado siempre, el pensamiento, en su naturaleza no alterada por la presencia del error) no es la realidad en ella misma, sino que son nuestras representaciones, o nuestras imágenes de ella, tal conciencia es a la vez la conciencia de que la realidad en ella misma no es el contenido inmediato del pensamiento. En la filosofía moderna esta articulación está presente también al revés: la conciencia de que la realidad en ella misma es externa e independiente del pensamiento es a la vez la conciencia de que el contenido inmediato del pensamiento no puede ser la realidad en ella misma, sino que es la representación que tenemos de ella. La posibilidad de este trastocamiento de forma dice que en la filosofía moderna la conciencia de que el contenido del pensamiento no es la realidad en sí, sino representación de la realidad, y la conciencia de que la realidad existe externa e independientemente de nuestro pensamiento expresan el mismo concepto. Éste, como ya hemos dicho, es el significado inicial de la «oposición entre certidumbre y verdad».

c) *El problema de la filosofía moderna.*—Pero ya en Descartes el significado de la oposición de certidumbre y verdad se determina ulteriormente.

Ya que lo que conocemos inmediatamente son nuestras representaciones, se presenta un problema que aún no podía ser planteado en el ámbito de la concepción realista de la relación entre pensamiento y realidad. *En efecto, si aquello que conocemos inmediatamente son sólo nuestras representaciones, entonces no podemos estar inmediatamente seguros de que éstas representan la realidad verdadera*: no podemos estar seguros de que la realidad externa e independiente de nuestra mente sea tal como la representamos. Esta seguridad

subsiste hasta que la realidad verdadera es entendida como el contenido inmediato del pensamiento; pero una vez que nos damos cuenta que tal contenido es algo pensado —o sea no es la realidad verdadera, como se constituye independientemente del pensamiento—, entonces ¿quién nos asegura que nuestras representaciones corresponden a la realidad externa?

Esta pregunta —o sea este *problema*— se hará, en el curso de la filosofía moderna, cada vez más apremiante y exigente, hasta que, en el enfoque *crítico* del pensamiento kantiano, encontrará, junto con su más rigurosa formulación, también su solución más rigurosa.

La filosofía moderna es la *problematización* de la coincidencia entre nuestras representaciones y la realidad externa. Pero tal problematización es esencialmente distinta del escepticismo. Este último niega que el contenido de la certidumbre pueda alguna vez ser verdad. Y esta negación es el resultado más allá del cual no le interesa actuar al escepticismo.

Cuando, en cambio, a partir de Descartes, para la filosofía moderna es un *problema* si el contenido de la certidumbre es la verdad, la filosofía moderna niega que se pueda plantear *inmediatamente* como verdad el contenido de la certidumbre, pero no niega (hasta Kant *excluido*) que se pueda llegar a *demostrar* que la certidumbre (el pensamiento) tenga como contenido la verdad. Esto no excluye que pueda afirmarse *mediatamente* lo que no es inmediatamente afirmable.

Y, en efecto, la negación estética de la verdad no considera que se acerca a alguna verdad; mientras que en Descartes, como veremos, *la verdad originaria se constituye justamente en el acto en que nos damos cuenta que no se puede afirmar de modo inmediato que el contenido de la certidumbre sea la verdad.*

Descartes, dice Hegel, es el padre de la filosofía moderna. En él, en efecto, la oposición de certidumbre y verdad emerge por primera vez de manera más clara. El primer paso de la filosofía, para Descartes, es la *duda*. Que no sólo abarca todo conocimiento, toda fe, todo razonamiento, sino también todo lo que está testimoniado por los sentidos. Se trata de comprender cómo la «duda» cartesiana es la misma problematización de la identidad de certidumbre y verdad.

Cuestionar todo, dudar de todo lo que se deja cuestionar e invadir por la duda, expresa un factor esencial del enfoque filosófico. Desde este punto de vista, lamentarse que Descartes no haya querido usar los tesoros de la sabiduría filosófica tradicional que estaban a su disposición, significa no com-

prender el carácter esencial del hacer filosofía. Lo que nunca puede confiarse o remitirse a lo que han pensado los otros —aunque los otros sean los grandes genios del pasado— sino exige que vuelva a empezarse siempre todo desde el principio: también cuando, al volver a empezar, debe pensarse algo que luego encontraremos que es lo mismo que ya ha sido pensado.

Por otra parte, Descartes recomienza todo desde el principio, o sea se propone reconstruir desde el origen el árbol de la «ciencia» (o sea de la *episteme*) de esa manera típica que está dada por la problematización de la relación entre verdad y certidumbre. Se debe dudar de todo. Descartes afirma que *él* ha dudado de todo; o sea que presenta la duda como un acto de su «yo». Pero está claro que él propone a *todos* el enfoque de la duda, o sea que no lo considera como una operación que concierna sólo a él sino también a todas las otras mentes razonantes que dicen «yo».

Y bien, dudar de todo quiere decir, para Descartes, dudar de que nuestras representaciones por evidentes que puedan parecer, representen las cosas reales y cómo éstas son. La hipótesis cartesiana de que existe un «genio maligno» y omnipotente que pone toda su habilidad en engañarnos expresa de la manera más real la problematicidad de nuestras representaciones: ¿quién nos asegura que la realidad no sea constitutivamente hostil al hombre: en el sentido de que se sustraiga radicalmente a la tentativa humana de conocerla y vivir en ella, hasta el punto de que aun lo que nos parece más evidente tenga una existencia sólo dentro de nuestra conciencia? ¿Quién nos asegura, por ejemplo, que hasta las verdades matemáticas —que parecen privilegiadas con respecto a todos nuestros otros conocimientos— no sean algo puramente mental, subjetivo, que no encuentra ninguna correspondencia en la realidad externa?

2. El «cogito»

Dudamos de todo: de la existencia de la tierra y del cielo, de nuestro mismo cuerpo, de los conocimientos considerados más evidentes, como los matemáticos. Para Descartes quiere decir: no estamos seguros de que nuestras representaciones correspondan a la realidad externa; dudamos de que éstas sean sólo un sueño.

Pero este todo, del que dudamos, debe ser conocido, para que se pueda dudar de él: si no fuese conocido, ni podríamos dudar de él.

«Dudo de la existencia del sol.» Esto quiere decir: «Dudo de que esta representación mía, en la que consiste el sol, corresponda en la realidad externa a un ente que tenga las mismas propiedades que el sol.» Pero para poder dudar de esta manera es necesario que el sol, de cuya existencia dudo, *sea conocido* (o sea esté presente, sea conocido, sabido): si no tuviese ninguna noticia del sol, ¿cómo podría decir que dudo de *su* existencia?

Para poder dudar de todo, es entonces necesario que la totalidad de mis representaciones sea indudablemente conocida, o sea es necesario que esta totalidad exista. Si no existiese, si fuese una nada, ¿cómo podría dudar de ella?

Confrontemos ahora las dos afirmaciones siguientes que, sobre la base de lo que se ha dicho, deben ser consideradas *ambas* sólidas;

1. «*Dudo* de que el sol exista» (y pues)
2. «El sol *existe* indudablemente.»

(El sol existe indudablemente, porque es una representación perteneciente a esa totalidad de mis representaciones, la existencia de la cual debe ser reconocida como indudable, justo para que se pueda dudar de ella.)

En ambas proposiciones aparece el verbo «existir». *Pero con un significado esencialmente diferente.* En la proposición 1., «existir» significa: «existir fuera de la mente, en la realidad externa»; en la proposición 2., «existir» significa «existir como contenido de la mente».

Lo que posee el primer tipo de existencia es llamado por Descartes «ser formal»; lo que posee el segundo tipo de existencia es llamado «ser objetivo». Esta última palabra significa que el «objetivo» es el *objectum mentis*, el objeto de la mente, el contenido de la mente. El término «objetivo» indica, pues, precisamente lo que en el lenguaje común llamamos lo «subjetivo», lo mental.

La expresión «ser formal» o «realidad formal» indica en cambio el ser (la realidad) que es *formalmente* tal o sea el ser considerado no como objeto de la mente o en relación con otro, sino como ser. El «ser formal» es el ser en él mismo; el «ser objetivo» es el pensamiento mismo: *ea omnia, quatenus in nobis sunt.* La relación entre «ser objetivo» y «ser formal» es la misma relación que entre certidumbre y verdad, entre pensamiento y realidad.

Y por la diferencia que el significado del término «existir» posee en las dos proposiciones antes formuladas, desde el punto de vista cartesiano se debe, pues, decir que *aquello mismo* (por ejemplo, el sol) *de lo que se duda* es lo indudable.

Se duda de ello, porque no se sabe si le compete *una existencia en la realidad externa* e independiente de nuestra mente; es *indudable* porque, justo para poder dudar de ello, le debe competer *una existencia dentro de nuestra mente*: se duda de que eso sea «ser formal» o que en el ser formal a esto corresponda algo; es indudable como «ser objetivo».

La indudabilidad de «ser objetivo» es expresada por Descartes con esta célebre fórmula: *Cogito, ergo sum*: «Pienso, luego existo.» El «sum» que aparece en esta fórmula expresa justamente la indudabilidad de la existencia del «ser objetivo».

Cogito; o sea dudo de todo; y esto quiere decir que ese todo *es* (como contenido del pensar, o sea como «ser objetivo»). Si Descartes dice *sum,* en primera persona, es porque el todo, que es, es justamente el conjunto de *mis* representaciones, y a estas alturas de la explicación se debe decir, según Descartes, que *yo* es justamente el conjunto de mis representaciones. Al decir que este conjunto *es,* se dice exactamente que *yo soy* (*sum*).

Y como puedo engañarme también con respecto a lo que considero más evidente, es una verdad absolutamente indudable que yo existo, o sea que mi conciencia engañada existe. Esta verdad es el fundamento de todo el saber. Si existen otras verdades deben proceder de ésta. Ella es el punto de Arquímedes con el que es posible mover el mundo del verdadero conocimiento.

El pensamiento, o sea la «certidumbre», aparece indudable justamente en el acto en que se duda de la «verdad» de su contenido, o sea se duda de que la realidad en ella misma corresponda a tal contenido. El pensamiento —o, lo que es lo mismo, el contenido del pensamiento (el «ser objetivo» = al conjunto de mis representaciones = el *cogitatum,* o sea lo «pensado»)— es dudable, ya que se coloca en relación con la realidad en ella misma, o sea con el «ser formal» y se nos pregunta a qué corresponde en realidad. Pero si no es considerado en relación con la realidad en sí (o sea con la realidad externa), entonces el pensamiento no sólo es indudable, sino que también es algo real en él mismo: es el *ser* que es originariamente afirmado.

En otros términos, si la realidad en ella misma es lo que está más allá del pensamiento, por otra parte el pensamiento es también él, como tal, una realidad en ella misma: es la realidad en sí del pensamiento. Esto quiere decir que, *considerado en él mismo,* el pensamiento es la certidumbre y a la vez es la *verdad*: no la verdad de la realidad que está más

allá de la certidumbre, sino la verdad que compete a la certidumbre en cuanto también la certidumbre es una realidad y no una nada. La indudabilidad de la existencia del pensamiento significa que justamente porque está en duda la correspondencia entre la certidumbre y la verdad, hay un punto —Descartes lo llama «punto de Arquímedes»— en el cual certidumbre y verdad, pensamiento y realidad en sí, coinciden.

La verdad que está en el fundamento de la reconstrucción del saber es este punto, en el cual certidumbre y verdad se identifican. Pero esto significa que la verdad originaria que está en el fundamento del saber no es algo *encontrado* por el pensamiento, sino algo que se impone al pensamiento sólo en el acto en el cual el pensamiento piensa, o sea sólo en el acto en el cual el pensamiento se produce. En este sentido, la verdad originaria es *producida* por el pensamiento.

Si, en Descartes, la duda expresa la oposición de certidumbre y verdad, la superación de la duda, la conciencia de la indudabilidad del pensamiento consiste, pues, en mostrar que porque la certidumbre se opone a la verdad (justamente por su duda) hay un punto —la existencia del pensamiento— en el cual la certidumbre es idéntica a la verdad. Al comienzo de la reconstrucción de todo el saber se trata sólo de un punto; pero para Descartes es un punto de Arquímedes, el que está en condiciones de mostrar que cualquiera de nuestras certidumbres *auténticas* corresponde a la verdad, o sea es idéntica. Descartes muestra que la autenticidad de la certidumbre es su ser una idea «clara y distinta» (véase capítulo IV, parágrafo 2).

3. El «cogito» cartesiano y Agustín

En la filosofía de Agustín está presente una gran anticipación de este fundamental tema cartesiano de la relación entre la duda y lo indudable. Singulares las coincidencias, pero muy nítida la diferenciación de perspectiva.

También Agustín se relaciona con el escepticismo de su época (que es el de la Academia tardía) y muestra cómo de la duda surge inevitablemente lo indudablemente verdadero: quien duda de la verdad no puede dudar de existir. «Es cierto que también el que se engaña vive», o sea existe. «Ciencia interior [*intima scientia*] es aquella con la que sabemos vivir» y existir. Y esa «ciencia» (*scientia*, o sea *episteme*) subsiste también si se está soñando y aun si se está loco.

Pero para Agustín la verdad indudable que es contenido de esta *intima scientia* sigue existiendo «aunque se desvanezcan los que razonan», porque «no es el pensamiento el que crea la verdad, sólo la descubre»: la verdad que emerge en la duda y de la duda no existe, como en Descartes, únicamente en el acto en el cual se produce el pensamiento mismo, sino que existe en sí, independientemente del pensamiento que descubre. Tambén la verdad indudable que emerge de la duda es, para Agustín, *hallada*. O sea que el fondo de la filosofía agustiniana es realista: no existe aún la conciencia de que el contenido inmediato del pensamiento no es la realidad en ella misma, sino su representación, y por lo tanto en Agustín la indudabilidad del pensamiento no es el único punto en el cual la identidad de certidumbre y verdad emerge en medio del océano de su oposición: el único punto que es el fundamento de la ciencia.

La confirmación de esta situación se encuentra en uno de los fragmentos más famosos donde Agustín muestra la indudabilidad del pensamiento (*De Trinitate,* 15, 12). En seguida después de la indicación de tal indudabilidad —la *intima scientia*— agrega que está lejos de él (*absit a nobis*) «dudar de la verdad de las cosas que se obtienen por medio de los sentidos del cuerpo» y «por testimonio de los otros», porque es por medio de los sentidos corpóreos que conocemos la existencia del cielo y de la tierra y es por medio del testimonio de los otros que es conocida la existencia de los lugares y eventos que de otra manera habrían quedado para siempre ignorados, y llegamos a saber dónde y de quién hemos nacido. Negar que esos conocimientos pertenecen a la *scientia* es, para Agustín, el «colmo del absurdo» (*absurdissimum*).

Es del todo diferente la situación en Descartes, donde la negación de la indudabilidad del pensamiento *deja aún en la duda* todas aquellas certidumbres comunes, la negación de cuya verdad no es en absoluto, como le parecía a Agustín, el «colmo del absurdo». Aquí la indudabilidad de mi conciencia surge en medio de un océano tempestuoso donde la duda no me hace considerar que es posible que no exista cielo ni tierra, espíritu ni cuerpo, que yo no tenga sentido, que todo sea ficción de mi conciencia, y más bien que no exista un Dios benévolo y providencial sino que una Voluntad Omipotente me sea hostil y me tenga atado al engaño más profundo. El pensamiento que, en Descartes, piensa la indudabilidad de la propia existencia sabe que está solo en medio de este océano tempestuoso. La filosofía de Descartes, y en general la filosofía prekantiana, creerá, sin embargo, poder

demostrar que puede volverse tranquilo y transparente el océano.

4. La filosofía moderna: innovación radical y continuidad del enfoque epistémico

Entre las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII sucede algo extraordinario en la cultura occidental. En el giro de pocos años, la bimilenaria y gigantesca tradición filosófica de Occidente es cuestionada radicalmente por dos puntos de vista muy diferentes: el de la ciencia moderna y el de la filosofía cartesiana.

No sólo esto ya que si la ciencia moderna se libera con sorprendente desprejuicio de los vínculos de la tradición filosófica, la radicalidad de la crítica cartesiana es extremadamente más profunda que la misma crítica que la ciencia moderna dirige a esa tradición. También porque la filosofía de Descartes no se limita a cuestionar la filosofía tradicional, sino también la recién nacida ciencia moderna (y a la cual el mismo Descartes estaba dando importantes contribuciones) y hasta a las ciencias matemáticas (en las que el trabajo de Descartes tiene una importancia suprema).

No se comprende, pues, el sentido del nacimiento de la filosofía moderna; nos detenemos en la fachada de la casa, cuando se sigue repitiendo que en la edad moderna la filosofía, admirada o envidiosa de los éxitos de la nueva ciencia, ha querido adoptar su método. Descartes está tan poco dispuesto que la nueva ciencia condicione el pensamiento filosófico que hasta cuestiona la verdad del conocimiento matemático, o sea del instrumento que para Galilei tiene la capacidad de captar la estructura de la realidad natural externa e independiente de nuestra mente.

La «duda» cartesiana tiene una intensidad y una extensión absolutas: se remite a *todo* y por lo tanto también a la matemática. También las relaciones matemáticas son contenidos de pensamiento, o sea representaciones, ideas. ¿Y qué seguridad poseemos de que estas representaciones nuestras correspondan a la realidad como es en ella misma? Puede decirse que 2 + 3 = 5 es algo verdadero, sea que lo pensemos despiertos o que lo soñemos. Pero ¿cómo puede excluirse —y en esto la radicalidad del pensamiento cartesiano muestra uno de sus límites más vertiginosos— que aquello que comúnmente se llama «Dios Omnipotente» no dedique su omnipotencia a engañarnos aun en lo que parece más indiscutible?

Descartes, naturalmente, no afirma que este Dios negativo existe sino que en su recomenzar todo desde el principio, la filosofía no puede excluir la hipótesis de la existencia de tal «dios» y tal hipótesis es suficiente para quitar toda ilusión sobre la verdad de la matemática y con mayor razón de la matemática aplicada a la naturaleza corpórea. Galilei consideraba que en el conocimiento matemático el saber humano es tan discutible y «necesario» como para ser cualitativamente igual al saber que Dios posee de las verdades matemáticas. Descartes revela que «Dios» podría ser esa voluntad omnipotente que nos engaña haciéndonos creer que son verdades necesarias e innegables aquellas que son sólo ilusiones.

La «duda» cartesiana, en cambio, tiene una intensidad radicalmente más profunda, porque no afirma que lo dudable sea un «error». Para saber qué cosa es error, es necesario conocer la verdad, respecto de la cual el error es tal. Pero recomenzando todo desde el principio, la filosofía no dispone de un conjunto de verdades, con relación al cual ciertas convicciones deben ser consideradas error. Dudar de todo significa no tener a disposición ninguna verdad y por lo tanto estar en la imposibilidad de calificar como error aquello de lo que se duda. Cuando, en el ejercicio de la duda, Descartes observa que los sentidos a veces nos engañan, no considera que establece categóricamente la existencia de un error, sino que sólo indica una circunstancia que impulsa a dudar también de nuestros sentidos.

Es como si se dijese: *nos parece* (pero no está dicho que sea de verdad así) que a veces nuestros sentidos nos engañan y que también por este motivo se debe dudar de ellos. Pero la duda no necesita, para abrirse en su alcance universal, que de verdad se sepa que a veces los sentidos nos engañan. La duda abarca todo, aunque consideremos que los sentidos nunca nos engañan. O sea que Descartes a diferencia de Bacon, llega a las raíces de la duda: la filosofía no puede heredar desde el exterior verdad alguna; siempre debe recomenzar desde el comienzo y por lo tanto debe comenzar con la duda, que no se dirige sólo a esta o aquella dimensión de la realidad sino a la totalidad de lo real.

La duda cartesiana se dirige, pues, también al mismo escepticismo, entendido como negación perentoria de la existencia de la verdad. Descartes revela explícitamente que no se puede estar seguros ni aun de la convicción escéptica de que no exista alguna verdad. La filosofía, desde la época de Sócrates, siempre le objetó al escepticismo, como negación perentoria de la existencia de toda verdad, que es una

negación de él mismo, porque, si nada de verdadero existe, se deberá admitir la verdad de esta afirmación: que, justamente, nada de verdadero existe. Pero si esta «verdad», que el escepticismo está obligado a aceptar, hace que se desmienta a él mismo, esta «verdad», por otra parte no tiene ningún fundamento, es puramente arbitraria. ¿Por qué debe decirse que no existe verdad alguna, en vez de decir lo opuesto?

En Descartes, en cambio, la duda abarca también el escepticismo dogmático que al negarse a él mismo, destruye la *sképsis* (o sea la «búsqueda») y por lo tanto la «duda». La duda cartesiana expresa, en cambio, la manera en que la duda puede constituirse rigurosamente: impulsando esencialmente más a fondo el cuestionamiento de la verdad que realiza el escepticismo.

Hay cierta analogía entre el movimiento conceptual en el cual el escepticismo, al negar la existencia de cualquier verdad, se ve obligado a reconocer la verdad de esta negación, y el movimiento conceptual de la duda cartesiana, en el cual precisamente porque se duda de todo, nos vemos obligados a reconocer la verdad indudable de la existencia del pensamiento que duda. Pero esta analogía es a la vez la contraposición más cabal, porque si el escepticismo se ve obligado a reconocer la verdad de lo que sostiene (desmintiéndose a él mismo), esta «verdad» no tiene, como hemos dicho, título alguno para ser calificada de esa manera. De manera opuesta, ese título lo posee la verdad que emerge del ejercicio de la duda cartesiana, ya que es precisamente porque se duda de todo que la existencia de mi pensamiento que duda es una verdad indudable. Con el surgimiento de esta verdad, sólo deberá decirse que dudar de todo no puede ser sino una tentativa, porque en efecto se puede dudar de todo *menos que de* la existencia de mi dudar (y por lo tanto de la existencia de las cosas de las que dudo). La falla de esta tentativa coincide con la indudabilidad del pensamiento.

Sin embargo, la voluntad de reconstruir desde los fundamentos el edificio del saber, que en Descartes es totalmente explícita, pertenece a toda gran filosofía de la tradición, al igual que continuará, después de Descartes, estando presente en toda gran forma del pensamiento filosófico. El nacimiento mismo de la filosofía está determinado por esta voluntad (aunque tal determinación no es la única que preside ese nacimiento).

Por lo tanto, esto que determina el nacimiento de la filosofía es a la vez lo que sigue repitiéndose o sea lo que determina la aparición de toda nueva gran filosofía. En efecto,

la filosofía nace en cuanto el pensamiento se dirige a la verdad: en tal acto el pensamiento cuestiona, o sea duda de todo lo que se deja cubrir por la duda; y la verdad es justamente aquello de lo que no puede dudarse, el punto firme que ni aun el más radical escepticismo logra deshacer.

En este sentido, es justo decir que el escepticismo —entendido no como dogma sino como *sképsis*, duda radical— pertenece a la esencia misma de la filosofía: la verdad, como ya se ha dicho, se evaporaría si no estuviese en relación con la más intransigente de las dudas. En Descartes la verdad de la existencia de mi pensamiento emerge tanto más indudable cuanto más a fondo lleva y más intransigente hace a la duda. Aun si la realidad me es constitutivamente y radicalmente hostil y me engaña hasta en lo que parece más evidente, es indudablemente verdadero que yo —o sea mi conciencia engañada— existo.

Pero la duda sobre todo lo que se deja sacudir por ella acompaña la verdad aun en los primeros pensadores griegos, en Sócrates, Platón, Aristóteles, y en Agustín, Tomás, Bacon. En Descartes vuelve a proponerse, pues, una vez más, el sentido esencial de la *episteme* griega. Y sobre la base de este sentido Descartes puede cuestionar ese enfoque «realista» (la identidad de certidumbre y verdad) según el cual la *episteme* se desarrolló en su forma tradicional.

Y también sobre la base del sentido esencial de la *episteme*, el pensamiento kantiano llegará más allá de las mismas soluciones de Descartes y de toda la filosofía prekantiana, y el pensamiento idealista superará a su vez el planteo de fondo del criticismo kantiano. De la misma manera lo que determina todo el desarrollo de la forma tradicional de la *episteme* siempre será el remitirse a la verdad, cuestionando todo lo que no se presenta como incontrovertible.

Pero también por otro motivo el nacimiento de la filosofía moderna vuelve a proponer el sentido esencial de la *episteme* griega, en el acto mismo en que avanza la crítica más radical a la forma tradicional de la *episteme*: la *episteme* no se remite explícitamente a la *verdad*, sino a la verdad *del Todo* (véase el volumen anterior sobre *La filosofía antigua*, cap. I, parágrafo 3). La verdad, en efecto, es tal sólo como verdad del Todo, y no simplemente de una determinación parcial, aislada del Todo. La verdad se remite al Todo, también en el sentido en que cuestiona todo y confronta *todo* con ella misma y por lo tanto juzga *todo*. También en Descartes la duda abarca Todo y precisamente por esto choca con lo que es indubitable de manera absoluta.

Y el Todo no sólo está presente en la duda, sino que está presente también en la primera verdad indubitable: la existencia del pensamiento. El Todo está presente en el pensamiento, no en el sentido en que el pensamiento (como sucederá con el idealismo) sea la única realidad, sino en el sentido en que, reconstruyendo desde la base la *episteme*, el Todo se presenta en primer lugar como contenido del pensamiento. El pensamiento es «*todas las cosas*, en cuanto están en nosotros»: *omnia, quatenus in nobis sunt.*

El problema de la filosofía moderna es precisamente el de establecer en qué relación está el Todo, en cuanto es pensado, en cuanto es en nosotros, con el Todo, en cuanto existe en él mismo e independientemente de nuestro pensamiento. Descartes y los filósofos modernos no usan la *palabra* «episteme». Pero Descartes usa la expresión fundamental que en el lenguaje aristotélico indica la forma suprema de la *episteme*: «filosofía primera». Una de las obras más importantes de Descartes se titula *Meditaciones de filosofía primera.* Y la filosofía primera es justamente la comprensión del Todo.

5. El significado de la palabra «idea»

a) *La «idea» en la filosofía moderna.* — Desde el punto de vista del «realismo» filosófico tradicional, el contenido inmediato del pensamiento es la misma realidad en sí: el pensamiento capta de inmediato la realidad como ella es. Desde Descartes hasta Kant la filosofía moderna señala que el contenido inmediato del pensamiento es lo que Descartes llama «ser objetivo» y Kant «fenómeno». Desde el punto de vista realista, pues, desde Aristóteles en adelante, la «idea» es el pensamiento, en cuanto capta cierta determinación de la realidad. Y ya que el pensamiento capta la realidad como es, el pensamiento, y por lo tanto la idea, nada agregan a la realidad pensada; son sólo *el medio* a través del cual la realidad se manifiesta.

Esto ha sido expresado diciendo —en la «referencia primaria» del pensamiento a la realidad (o sea en la *intentio prima* del pensamiento a la realidad)— la idea no es el *id quod cognoscitur* («lo que es conocido») sino el *id quo cognoscitur* («aquello por medio de lo cual se conoce»). O sea que la «idea», para el realismo no es lo conocido («lo que» es conocido) sino «aquello con lo cual» se conoce. Un filósofo tomista, contemporáneo de Descartes, Caterus, oponía esto a la nueva concepción cartesiana: haber dado vuelta al significado

de la «idea» no entendiéndola ya como *aquello mediante* lo cual se conoce, sino como *lo que* el pensamiento conoce inmediatamente.

Y en efecto Descartes entiende la «idea» (antes decíamos «representación») como el contenido inmediato del pensamiento o sea como el *id quod cognoscitur*. Desde el punto de vista de la filosofía moderna, las cosas del mundo que tenemos delante son todas «ideas». Pero ésta es también una consecuencia inevitable de la persuasión realista que coloca cada una de las determinaciones de la realidad como externas e independientes de las respectivas «ideas» mediante las cuales son conocidas: al ser así las cosas es inevitable que la filosofía moderna entienda como «idea» ese contenido inmediato del pensamiento que el realismo entendía como realidad.

Existe pues el uso moderno de la palabra «idea»; existe el uso común, sustancialmente remitible al uso «realista»; y existe también el uso hegeliano (y platónico) de esta palabra. Hegel afirma, como hemos recordado (cap. I, parágrafo 2) que la filosofía antigua es comprensión de la «Idea», mientras que la filosofía moderna es comprensión del «Espíritu». En la perspectiva hegeliana, la filosofía de Descartes es la *primera forma* de comprensión del «Espíritu» en el sentido en que, mientras para el realismo lo que hay de esencial y de sustancial en el Todo es la realidad extramental —y la mente y el pensamiento del hombre son sólo accidentales con respecto a la realidad—, Descartes *empieza* a reconocer que el pensamiento es la esencia de la realidad. Sin embargo, la realidad, la existencia respecto de la cual el pensamiento aparece como esencial, no es aún para Descartes (como en cambio lo será para el idealismo) la totalidad de la realidad, sino sólo la realidad contenida en nuestra conciencia: el «ser objetivo», la «idea» justamente entendida como realidad mental (cuyo contenido mental, por otra parte, coincide con lo que para el realismo es el mundo real que nos rodea). La filosofía de Descartes y toda la filosofía moderna hasta Kant para Hegel por lo tanto siguen siendo formas limitadas de «comprensión del Espíritu».

También Hegel, como Platón, llama «Idea» a la estructura esencial de lo que para el realista es la «realidad» misma. Pero para Hegel, como para Platón, el sistema de las ideas no es la esencia de una parte de la realidad (no es, como en Descartes, esa dimensión particular de la realidad que es la realidad mental) sino es la esencia de la totalidad de lo real. La esencia de la realidad es «idea» porque la realidad

es inteligible, visible, transparente al pensamiento. En este sentido, el idealismo mostrará la necesidad de *reproponer,* sobre otras bases, la *identidad de certidumbre y de verdad,* y por lo tanto la necesidad de entender de nuevo, sobre otras bases, la idea como *id quod cognoscitur.*

En el uso común, en cambio, llamamos «idea» aquello que no es «real» y que tiene sólo una existencia mental: por ejemplo, la suposición de cuanto sucederá mañana o el concepto universal de «hombre»; y llamamos «realidad» a los objetos de la naturaleza física. En el vocabulario de la filosofía moderna, en cambio, *tanto* lo que el sentido común y la filosofía realista llaman «idea» (o «*una simple* idea»), *como* lo que el sentido común llama «realidad», son *dos tipos diferentes de «ideas»*, en el sentido que este término posee en el vocabulario de la filosofía moderna.

La que, por lo tanto, cada vez que usa expresiones como «realidad exterior», «cuerpos externos», «objetos externos», «realidad en sí», «naturaleza externa», «mundo externo», «ser eterno», etc., *no alude a este mundo que tiene delante* (y que es —hoy debería resultar claro— «Idea»), sino alude a lo que *no* percibimos inmediatamente y que está más allá de nuestras representaciones (o sea más allá de nuestras «ideas»); o sea alude a lo que Descartes llama «ser formal».

Lo que la filosofía moderna llama «mundo externo» es, pues, la verdad opuesta a la certidumbre, la realidad que está más allá del contenido de la certidumbre (o sea más allá del «ser objetivo»); lo que el sentido común llama «mundo externo» es en cambio el contenido inmediato de la certidumbre. Ahora resulta claro que el «mundo externo» del sentido común y de la filosofía realista (o sea «ese mundo que tenemos delante») para la filosofía moderna es *interno* a la conciencia: el verdadero «mundo externo», la realidad en ella misma, es lo que está más allá de nuestras representaciones —más allá de ese punto, el *cogito,* en el cual pensamiento y realidad coinciden—; y es por esto que se abre el problema de establecer hasta qué punto el contenido del pensamiento corresponde al contenido de la realidad.

b) *La «idea» en la ciencia moderna.*—Si la filosofía moderna es una crítica de «nuestro común modo de pensar» realista, por otra parte la ciencia moderna, desde su comienzo, dirige al enfoque realista una crítica análoga, aunque inconsciente.

La *óptica* clásica, que se remonta a Descartes y a Galilei explica de esta manera la producción del *fenómeno* visivo. Existen los cuerpos externos; los rayos de luz, reflejados

por ellos, impresionan el ojo; el ojo reacciona ante esta acción del cuerpo externo y produce la *imagen*. La imagen óptica es lo que no vemos (*id quod videmus*). Desde el punto de vista de la óptica clásica *no* vemos, o sea los «cuerpos externos», los cuerpos que existen independientemente de nuestro verlos, sino que vemos el *efecto* de su acción en nuestro órgano del sentido. Los «cuerpos externos», para la óptica, existirían aunque en el mundo no existieran ojos. Pero para la óptica las imágenes ópticas existen sólo en cuanto existen ojos.

También esto: para la óptica el contenido inmediato de nuestras percepciones no es la realidad que existe independientemente de nosotros, sino que es la *imagen óptica*, o sea algo que existe sólo en cuanto existe nuestro sentir.

Desde la época de Galilei a la de Descartes, como antes hemos señalado, la ciencia moderna, en particular la física, está convencida de que la naturaleza, en cuanto existe independientemente del hombre, tiene una conformación *cuantitativa*. Los hombres, en efecto, están de acuerdo entre ellos cuando deben establecer relaciones cuantitativas (por ejemplo el largo y el ancho de una superficie), no en cuanto deben establecer una *calidad*. Es difícil ponerse de acuerdo sobre el matiz de un color. El matiz del color sigue siendo un hecho privado, estrechamente ligado a la conformación fisiológica o psicofísica de cada uno de nosotros. Pero lo «privado» existe sólo en un individuo y no en los otros: no tiene una existencia exterior a la mente, una existencia a la que cada mente humana pueda referirse.

De esto surge que los aspectos cualitativos de las cosas tienden a verse envueltos en la configuración «privada» de nuestro modo de sentir y por lo tanto no pueden, como tales, tener una existencia independiente del hombre y por lo tanto ser objeto de un saber que tenga valor para todos los hombres. La ciencia moderna considera que domina el mundo y es, pues, indispensable para ella que los principios sobre los que se basa y el mundo en el que actúa sean objeto de acuerdo intersubjetivo entre los hombres. Los aspectos cuantitativos tienen justamente la propiedad de ser públicos, o sea de plantearse como términos de acuerdo en el modo humano de juzgar. Éste es un buen motivo para considerar que constituyen la esencia de la naturaleza externa. La física moderna siempre ha potenciado más esta manera de pensar: 1. Lo que es *cualitativo* es término de desacuerdo, o sea es privado, subjetivo, por lo tanto no tiene existencia independiente del hombre y no puede ser objeto de ciencia; 2. Lo que es *cuan-*

titativo es término de acuerdo, o sea es público, no subjetivo, por lo tanto tiene existencia independiente del hombre y es objeto de ciencia.

(Los aspectos cuantitativos, repetimos, han sido llamados «cualidades primarias»: «primarias», justo porque tienen una existencia independiente. Se trata de la forma geométrica, ubicación, movimiento, medida de los cuerpos, etc. Los aspectos cualitativos del mundo han sido llamados «cualidades secundarias»: «secundarias», porque tienen existencia sólo en el ámbito de la percepción humana, como los colores, los sonidos, los olores, etc.)

Todo esto quiere decir que para la *física* galileano-cartesiana este variopinto mundo sensible que tenemos delante, hecho de colores, sonidos, olores y todas las otras *cualidades*, existe sólo en cuanto existe el hombre. Para el sentido común, en cambio, también el mundo de los colores, de los sonidos y de todas las otras cualidades existiría aun si el hombre no existiese; más bien ya ha existido antes del hombre y continuará existiendo aun después de su desaparición. Para la física moderna, independientemente del aparato sensorial del hombre, un sonido es la vibración de un medio, o sea una estructura cuantitativa; y hoy la física distingue los diferentes colores sobre la base de un criterio rigurosamente cuantitativo: los colores diferentes son vibraciones electromagnéticas que tienen una diferente longitud de onda. Con relación a las cualidades sensoriales aun para la nueva ciencia de los objetos sensibles son representaciones, «ideas», y tales «ideas» (producidas en nuestra mente por la acción de la realidad externa) son *id quod cognoscitur.*

Pero una vez reconocido todo esto, debe refirmarse que el enfoque de la filosofía moderna es esencialmente más radical que el de la ciencia moderna. La que, a pesar de la introducción de la *imagen*, entendida como contenido subjetivo-cualitativo, sigue unida, en lo que concierne al conocimiento de la estructura cuantitativa del mundo externo, al realismo tradicional, o sea a la fe en la identidad de certidumbre y verdad.

Al ser consciente de la subjetividad de los aspectos cualitativos de la experiencia, la ciencia moderna continúa convencida de que no hay necesidad alguna de demostrar la capacidad de la mente humana para captar la realidad verdadera que está más allá de las apariencias. O sea que comparte con el realismo esta confianza en la capacidad del pensamiento para captar la realidad externa. Si el punto de partida del realismo es la convicción de que el pensamiento

capta el ser como es, la física moderna está persuadida de ser *ella misma* la sonda en condiciones de captar la naturaleza externa: cualquier forma de conocimiento no es por ella misma capaz de hacer esto (y en tal limitación la física moderna se diferencia por cierto del sentido común), sino que existe una forma específica de conocimiento —la físico-matemática exactamente— que puede captar la estructura de la realidad externa, porque como considera Galilei está escrita en caracteres matemáticos. El aparato de «ideas» con el cual el pensamiento físico-matemático capta la esencia de la realidad externa también es *id quo cognoscitur.*

La filosofía cartesiana se remite en cambio a la raíz del problema y cuestiona también el conocimiento físico-matemático. También los objetos físico-matemáticos son pensados, o sea nuestras representaciones, y por lo tanto no podemos estar inmediatamente seguros de su existencia en el ámbito de la realidad externa. *Todo* lo que el hombre conoce inmediatamente es *idea*: también las cualidades primarias, como contenido inmediato del *cogito,* son *id quod cognoscitur.*

IV

LA METAFÍSICA CARTESIANA

1. Recapitulación

Al volver a empezar desde la base, la filosofía de Descartes coloca como fundamento la existencia del «yo». Pongamos atención: no la existencia de un «yo» considerado en general y en abstracto, sino la existencia de mi pensamiento actual y concreto, que se piensa y se conoce como realidad pensante. Y «yo» no significa ni mucho menos algo como «mi cuerpo» o como «un animal razonable»: que el yo, en la realidad como es en ella misma fuera del pensamiento, sea o tenga un cuerpo, que el yo sea un «animal razonable» sigue siendo al comienzo de la reconstrucción cartesiana de la *episteme*, objeto de duda.

Indubitable es el yo entendido como realidad pensante. Indubitable es, pues, todo lo que existe como contenido de mi pensamiento. Y *como contenido de mi pensamiento*, existen ciertamente (y por lo tanto de modo indubitable) mi cuerpo y todo otro cuerpo percibido; y mi querer, imaginar, sentir, mi mismo pensamiento, y por lo tanto las cosas percibidas, queridas, imaginadas, sentidas, pensadas. Es posible, por ejemplo, que las cosas que yo siento «no estén para nada fuera de mí»; sin embargo, es muy cierto e indubitable que me parece sentirlas, y este *parecer* es justamente el pensamiento, que duda de todo lo que le parece que es esto o aquello, de este o aquel modo.

2. El conocimiento «claro» y «distinto»

Pero no sólo *yo sé* (o sea es indubitable) que, en cuanto pienso, sueño: sé también qué caracteres hacen verdadero este primer conocimiento. Mi existir es indubitable, y por lo tanto verdadero, porque se presenta como un conocimiento «claro» y «distinto». Descartes llama «claridad» a la evi-

dencia, la presencia, la manifestación de la cosa misma. Y la «distinción» —el distinguirse de las otras cosas— pertenece a la esencia de la evidencia, ya que «evidente» es sólo lo que no se confunde con otro. Descartes puede decir, pues, que todo lo que se deja percibir de manera clara y distinta posee la verdad de la afirmación de que yo existo en cuanto pensante.

Ahora bien; ¿qué cosa se concibe clara y distintamente a propósito de la tierra, el cielo, los astros y todas las cosas percibidas mediante los sentidos? Esto: que las *ideas* de estas cosas —o sea estas cosas, *en cuanto ideas*— están presentes en el pensamiento, o sea existen en mí.

En cambio aquello que no se percibe clara y distintamente —señala Descartes en la *Tercera Meditación*— es que «hay cosas fuera de mí, de donde proceden estas ideas y a las cuales tales ideas son del todo similares». O sea que no es evidente —contrariamente a todo lo que considera la perspectiva realista— que el contenido del pensamiento corresponda a la realidad como es en ella misma.

Por el contrario, Descartes afirma algo mucho más radical: que, directamente, no es evidente que exista una realidad fuera de mi pensamiento, y por lo tanto es posible que mi pensamiento —o sea yo, en cuanto realidad permanente— sea *la única realidad existente*, o sea la misma totalidad de la realidad.

3. En qué condiciones es posible conocer la realidad fuera del yo

Pero no sólo la existencia de todo el contenido del pensamiento es un conocimiento claro y distinto: *en tal contenido* se encuentran algunos conocimientos que, a diferencia de otros (aunque pertenezcan a ese contenido), son por ellos mismos claros y distintos, o sea por ellos mismos evidentes. Por ejemplo, que «una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo» (se trata de la formulación aristotélica del principio de no contradicción); que «de la nada nada puede derivar» (se trata del principio fundamental de la metafísica grecomedieval) que «dos más tres es igual a cinco» y todos los conocimientos geométricos y aritméticos.

Muchos otros conocimientos, en cambio, no son por ellos mismos claros y distintos (aunque sea clara y distinta la afirmación *de su existencia*). Por ejemplo, los relativos a los aspectos cualitativos de la realidad y a la naturaleza de las

cosas corpóreas. De cada una de estas cosas, que creemos conocer, puede decirse lo mismo que puede decirse de los hombres que desde la ventana vemos pasar por la calle: que en realidad sólo vemos «sombreros y abrigos, que pueden cubrir espectros u hombres fingidos, que sólo se mueven por medio de resortes».

Pero en la filosofía antigua y medieval, el principio de no contradicción, la imposibilidad de que de la nada surja algo, y en general todas las verdades evidentes, son determinaciones de la realidad como es en ella misma independientemente del pensamiento (o sea de la realidad que Descartes, aunque con terminología escolástica, llama «ser formal»).

En la filosofía de Descartes, en cambio —o mejor aún en el nivel en que tal filosofía, al recomenzar desde el principio la construcción de la *episteme*, encuentra que posee como única verdad la afirmación de la existencia de mi pensamiento— el principio de no contradicción, la imposibilidad de la generación de algo desde la nada y los otros conocimientos claros y distintos son determinaciones *del contenido del pensamiento*, o sea del «ser objetivo». Son verdades que conciernen al contenido del pensamiento; pero en la situación en que ha dado su primer paso la reconstrucción de la filosofía (paso que es decisivo y del que dependen todos los otros pasos) aún no es posible saber si fuera del pensamiento e independiente de él, existe una realidad a la que convengan tales verdades.

Para poder afirmar que estas verdades claras y distintas no son sólo verdades del «ser objetivo» sino también del «ser formal» —para poder afirmar, o sea, que todo lo que en el contenido del pensamiento existe de manera clara y distinta existe también en una realidad que se encuentra fuera del pensamiento— es necesario poder mostrar que no existe un Dios omnipotente que me engaña, y que en cambio Dios existe como Potencia absoluta que no quiere y no puede engañarme. Sólo si la Potencia absoluta que rige la realidad no me es hostil, podré afirmar que todo aquello de lo que estoy seguro de manera clara y distinta es también una verdad de la realidad en ella misma.

4. Un camino bloqueado

Con tal Descartes empieza a revelar que, algunas de las ideas *parecen* nacidas conmigo (por ejemplo, las ideas relativas a mi facultad de pensar), mientras que otras *parecen*

llegarme desde fuera (en general las ideas de todas las cosas corpóreas) y otras *parecen* hechas e inventadas por mí mismo (y son las ideas de la fantasía y de la imaginación).

Parecen así; pero su *verdadero origen* aún está por descubrirse. Para llegar a esto, antes que nada debemos darnos cuenta, en relación con las ideas que parecen llegar de las cosas existentes fuera del yo, de que no existe una razón perentoria, evidente, que esté en la base de tales convicciones. Es verdad que la producción de tales ideas no depende de mi voluntad, pero de esto no se deduce que deban llegar desde el exterior, ya que aun cuando se sueña está presente un conjunto de objetos que no muestran dependencia de mi voluntad sino que se producen sin la ayuda de cosas externas a mí.

Sólo por un «ciego impulso», pues, creo en la existencia de ciertas cosas diferentes de mí que, mediante los órganos de los sentidos, me envían sus ideas o imágenes.

5. Dos aspectos de la idea

Pero las ideas pueden considerarse según dos aspectos diferentes:

1. En cuanto son modos del pensar, formas particulares de mi acto de pensamiento. Desde este punto de vista no existe entre ellas ninguna diferencia, porque todas proceden de mí, todas son actos míos;
2. En cuanto son *imágenes*, cada una de las cuales representa cierta cosa. Desde este punto de vista las ideas son en cambio muy diferentes entre ellas, porque muy diferente es su capacidad representativa.

Esta capacidad les está dada justamente por el grado diverso de su realidad *objetiva*, o sea por la distinta consistencia, intensidad, amplitud de su «ser objetivo» (véase cap. III, parágrafo 2), por el diferente grado de realidad que les compete en cuanto son *objetos* de la mente, o sea representaciones que pueden representar algo más o menos elevado, más o menos importante, más o menos fundamental en la jerarquía de los pensables.

La idea, por ejemplo, que representa cierto matiz de color tiene menor capacidad representativa, menor «realidad objetiva» que la idea de la planta que posee ese matiz; las ideas de cada cosa del mundo tienen menor «realidad objetiva» que la idea del Ser perfecto, infinito, omnisciente, omnipotente.

6. La nada nada puede producir

Ahora bien; entre los conocimientos claros y distintos, de por sí evidentes (de lo que se habló antes en el parágrafo 3), que pertenecen al contenido del pensamiento (y en relación con los cuales, por otra parte, no se sabe aún si a ellos corresponde algo en la realidad misma) está como ya se ha dicho, el principio fundamental de la metafísica grecomedieval, formulado de esta manera por Descartes:

«En la causa eficiente debe haber por lo menos tanta realidad como hay en el efecto.» O también: «La nada no puede ser la causa eficiente de algo.» Y por lo tanto: «Lo que contiene mayor realidad no puede ser efecto de lo que contiene menor realidad.»

Pero en la metafísica premoderna este principio es inmediatamente entendido como principio de la realidad en ella misma, mientras que en este punto de la reconstrucción radical de la *episteme*, este principio es evidente, pero como evidencia *interna* al pensamiento, a la que tal vez podría no corresponder nada en la realidad en ella misma (o sea en la «realidad formal»).

Es verdad que Descartes afirma que tal principio es una verdad evidente antes que nada a propósito de las causas y de los aspectos que tiene esa realidad que «los filósofos llaman actual o formal» pero esto no significa que por eso mismo tal realidad existe —entiéndase: la realidad en ella misma (que aristótelicamente es llamada «actual», o sea realidad en acto, realidad que es en acto independientemente del pensamiento humano— «realidad formal»; véase cap. III, parágrafo 2). Es una verdad evidente que *si* tal realidad existe, está sometida a este principio; pero todavía es objeto de duda *que* tal realidad exista.

7. Aplicación del principio de causalidad a las ideas

Pero hay también otro aspecto por el cual el principio de la metafísica clásica se presenta en Descartes de manera inédita. Señala que tal principio —que es luego el «principio de causalidad»— es claro y distinto no sólo si se refiere a la «realidad formal» sino también si se refiere *a las ideas*, consideradas en cuanto a su «realidad objetiva».

Por ejemplo, en la realidad formal una piedra (si existe) no puede empezar a existir si no está producida por una cosa que ya contenga en ella —de la misma manera (o sea «for-

malmente») o de manera distinta y más perfecta (o sea «eminentemente»)— todo lo que hay de real en la piedra. Pero, además de esto, es también imposible que exista en mí la *idea* de la piedra, si no ha sido puesta en mí por una causa que contenga en sí por lo menos tanta realidad como la que *concibo* en la piedra.

Véase que aquí lo que se cuestiona es la causa de las ideas, consideradas *en el segundo* de los dos aspectos indicados en el parágrafo 5. En efecto, consideradas según el primero de los dos aspectos, o sea como modos de mi acto del pensar -o sea en cuanto también cada idea es una forma de realidad— mi pensar es la causa de todas las ideas. Pero no es éste el aspecto que ahora interesa.

El uso inédito, por parte de Descartes, del principio de causalidad concierne en efecto, como se ha dicho, a la «realidad objetiva» o sea el contenido representativo de la idea. Que una idea contenga cierta realidad objetiva más que otra, debe depender de cierta causa —éste es el punto decisivo— «en la cual se encuentra por lo menos tanta realidad formal como realidad objetiva contiene esta idea». De otra manera, lo que se encuentra en la idea provendría de la nada. Pero la idea, aunque si no es la realidad en ella misma que existe independientemente del pensamiento, no es, sin embargo, una nada (el ser «objetivamente» en el pensamiento mediante una idea es un no ser en la realidad en ella misma, y por lo tanto es un modo imperfecto de ser, pero no es ni mucho menos un ser nada) y por lo tanto ni mucho menos la idea, o sea su contenido objetivo, representativo, puede provenir de la nada.

Puede decirse que todas las ideas (o sea las cosas que aparecen en el pensamiento) son como *cuadros*. Si el autor de todos los cuadros es el pintor —y en este sentido todos los cuadros son iguales— por la otra parte el cuadro que representa un monte difiere del cuadro que representa un caballo. Pero es verdad que un cuadro puede representar otro cuadro, pero no se puede seguir así hasta el infinito: por último, la serie de cuadros se refiere *a la realidad*, que contiene *realmente* todas las cosas que en ella están contenidas *representativamente*. En cuanto está constituido por ideas, el pensamiento exige la existencia de la *realidad* —realidad «formal» pues—, de la que las ideas son representaciones.

A estas alturas se trata de establecer cuál es tal «realidad»: porque hasta ahora no se puede excluir ni que esta realidad sea algo diferente de mí, o sea de mí en cuanto realidad pensante (la cual, hasta ahora, es la única realidad afirma-

ble por la *episteme*), ni que esta realidad sea yo mismo. Se trata entonces de ver si la realidad *objetiva* de alguna de mis ideas es tal, que yo conozca clara y distintamente que no pueda estar en mí de manera real, y que por lo tanto no puedo ser la causa de tales ideas; o bien si tales ideas no existen en absoluto, en cuyo caso deberé reconocer que estoy «solo en el mundo», o sea la única realidad existente.

8. El yo ¿es la única realidad existente?

La realidad objetiva, que es contenido de la idea, ya se ha visto que es el *efecto* de una realidad formal, efectiva, actual, que no es a su vez una idea, y es la *causa* que contiene formal o eminentemente toda la cantidad de realidad que es objetiva o contenida de modo representativo en la idea.

Por este motivo, *de todas las ideas menos una* (de la que hablaremos en seguida) es posible *suponer* que *yo mismo*, o sea yo como realidad pensante sea la «realidad formal» que es la *causa* de la «realidad objetiva» de todas esas ideas. El entero mundo que aparece en el pensamiento (y que, repetimos, para la filosofía premoderna es la misma realidad en ella misma) *puede* ser —con la excepción señalada antes— la representación de esa única realidad que soy yo mismo y que *puede* contener «realmente» todo lo que está representativa y objetivamente en las ideas.

Descartes —obsérvese— no afirma que yo sea verdaderamente la realidad de la que es representación el mundo que aparece en el pensamiento (cielo, tierra, astros, hombres, plantas, animales, movimientos sensibles e imaginarios, colores, sonidos, olores, sabores, calor, frío, luz, oscuridad). Descartes afirma que, hasta que no se examine esa única idea que es la excepción, *es posible suponer* que el mundo (o sea el conjunto de todas las ideas que lo constituyen) sea la representación de esa única realidad que soy yo.

Es verdad que yo soy una cosa pensante y no una cosa corpórea y extensa (y soy una cosa pensante que, entre otras cosas, tiene las ideas de las diferentes cosas corpóreas y extensas); pero *es posible suponer* que yo soy la realidad formal (o sea existente en ella misma más allá de las ideas) que contenga todos aquellos grados de realidad que están contenidos representativamente en las ideas de los cuerpos y de las extensiones. De tales ideas y de todas las otras (menos una) puedo decir que «no reconozco nada tan grande ni tan excelente que no me parezca poder surgir de mí mismo».

9. La existencia de Dios

Pero en mí también existe la idea de una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente y creadora de todas las otras cosas. Se trata de la idea de lo que es llamado «Dios». También la realidad objetiva de esta idea es un *efecto*, que implica, pues, la existencia de una realidad que contenga *realmente* o actualmente la cantidad de realidad que está contenida representativa u *objetivamente* en tal idea.

Pero, esta vez —y estamos en la excepción preanunciada en el parágrafo precedente— es imposible que yo sea tal realidad (o sea es imposible que yo sea la causa real del contenido representativo de tal idea). En efecto, yo soy una realidad imperfecta y finita, porque dudo; y aun si pudiese aumentar al infinito el grado de perfección de mi realidad, nunca podría convertirme en esa realidad actual en la que pienso con la idea de Dios.

La idea de Dios implica, pues, necesariamente, que más allá de la realidad en que yo consisto, existe realmente la sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente que es Dios.

La refundamentación radical de la *episteme* ha realizado este itinerario. Dudar de todo implica la existencia del que duda, o sea del pensante. Antes que nada no es posible saber qué corresponde, en la realidad en ella misma, al contenido del pensamiento. También los conocimientos más claros y distintos sobre cosas diferentes de mí (o sea de mi realidad pensante) *podrían* no ser más que una ilusión debida a la voluntad de un Dios omnipotente para engañarme. También el principio de causalidad (o sea la afirmación de que la nada nada produce), que es uno de los conocimientos más claros y distintos, puede ser una ilusión, en cuanto pretende establecer la configuración de la realidad en ella misma. Pero Descartes no aplica tal principio a la realidad en ella misma, cuya existencia es dubitable, sino a las ideas que, en cuanto contenido del pensamiento, existen indubitablemente. Y es sin embargo la aplicación de este principio a las ideas lo que permite afirmar la existencia de la Realidad que, en su forma suprema, o sea como realidad divina, existe fuera y con independencia de las ideas. «Por el solo hecho de que yo existo y de que la idea de un ser soberanamente perfecto (o sea Dios) está en mí, la existencia de Dios queda demostrada de manera muy evidente.»

Más aún: yo mismo soy la idea de Dios, porque tal idea

comprende las ideas de todas las otras cosas, al ser ella la idea de aquello de lo que cada cosa depende; y justamente porque tengo y doy la idea de lo Perfecto me es posible saber que dudo, que deseo salir de la duda y que por lo tanto me falta algo y soy una realidad imperfecta.

En cuanto no sólo tengo sino que soy la idea de lo Perfecto, ésta no me llega desde la realidad externa mediante los sentidos (no es una idea «adventicia») y tampoco producida por mi arbitrio (no es «facticio») porque no puedo agregarle o quitarle propiedades según mi gusto; por lo tanto, es una idea *innata*, nacida junto conmigo, en el sentido en que llegar a la existencia es el mismo comenzar a existir de la idea de Dios, en la que yo consisto.

10. Metafísica antigua y metafísica moderna

Es así como aparece en qué sentido la ontología y la metafísica clásica (grecomedieval) son superadas y a la vez continúan estando presentes en Descartes y en toda la filosofía moderna.

La primera verdad, para Descartes, es la afirmación de la existencia del yo pensante, o sea de la *res cogitans* («cosa pensante»). Pero la *res* (la cosa, el ente) es pensada por Descartes como lo que está en relación con el *ser* y la *nada*; y esta relación es el rasgo fundamental del pensamiento griego.

Además, como se ha visto, Descartes sostiene como evidente, como conocimiento claro y distinto, también el fundamental principio de la filosofía griega: que «de la nada nada puede surgir». Sobre la base de ese principio, Descartes revela que el yo no puede ser la causa del propio ser, porque si fuese posible que, al ser nada, el yo se hubiese dado el ser, entonces el yo también podría haberse dado todas las perfecciones de las que tiene idea, y entonces sería Dios y no un ser dubitante y cambiable.

Pero Descartes, a diferencia de la filosofía premoderna, cuestiona la existencia del ente externo al yo pensante y aplica el principio de causalidad («de la nada nada proviene») exclusivamente a ese ente que es la realidad contenida y manifiesta en el pensamiento, el «ser objetivo». A diferencia de todo lo que aparecerá en el pensamiento kantiano, en Descartes, y después de él en la filosofía racionalista y en amplia parte de la empirista, está presente la convicción de que la aplicación de tal principio al pensamiento permite afirmar la existencia de la realidad que está más allá del pensamiento.

Pero mientras para la metafísica premoderna el conocimiento del universo deveniente es la base a partir de la cual se llega al conocimiento de la existencia de la Realidad inmutable y divina, para la metafísica de Descartes, por el contrario, el conocimiento de la existencia de Dios es el fundamento del conocimiento del universo que existe más allá de las representaciones del yo. La posibilidad de que la realidad en ella misma me sea absolutamente hostil y me engañe también en lo que me aparece como más evidente, la posibilidad, pues, de que un Dios omnipotente engañador subsiste sólo en la medida en que ignoro que la realidad perfecta de Dios existe. Si tal Realidad existe, no puede engañarme —porque el engaño es síntoma de impotencia y de imperfección— pero me desvela la naturaleza del universo extramental.

Esto no significa que todas las ideas del yo correspondan a la realidad existente fuera del pensamiento y por lo tanto que toda *certidumbre* del yo sea *verdad*: la existencia de Dios garantiza la *verdad* (o sea la correspondencia con la realidad en ella misma) sólo a aquellas ideas cuyo contenido aparece con claridad y distinción (o sea con evidencia) como realidad diferente de mí. La «verdadera y cierta ciencia» (la *episteme*) se desarrolla sobre el fundamento de la existencia de Dios, del conocimiento del ser objetivo al conocimiento del ser formal del universo.

11. El mundo corpóreo

Y la «verdadera y cierta ciencia» comprende, antes que nada, las afirmaciones de la geometría y de la matemática que, para Descartes como para Galilei, son conocimientos claros y distintos. (Y sin embargo mientras Galilei se detiene en esta comprobación y afirma de inmediato que la matemática capta la estructura de la realidad material en ella misma, para Descartes, en cambio, la evidencia de las proporciones matemáticas puede ser colocada como verdad, o sea como correspondencia con la realidad ella misma, sólo después del desarrollo en el cual la «verdadera y cierta ciencia» supera la duda mediante la afirmación de la indubitabilidad del pensamiento y la afirmación de la indubitabilidad de la existencia de Dios.)

Pero la «verdadera y cierta ciencia» no comprende sólo los aspectos cuantitativos de la realidad como se presentan en la abstracción de los conocimientos matemáticos, o sea

como esencias inmutables y eternas: comprende también los aspectos cuantitativos de la realidad que aparecen clara y distintamente como cualidades de los cuerpos: extensión, figuras, números, movimientos. Matemática y física pertenecen al árbol de la *episteme*.

En lo que concierne al segundo aspecto, Descartes empieza por señalar que como el yo conoce con claridad y distinción que existe y que ninguna otra cosa pertenece necesariamente a la esencia del yo salvo el ser una cosa que piensa, se deduce que en realidad el yo exclusivamente es una cosa que piensa, real y verdaderamente distinta de su cuerpo, y con mayor razón, de todos los otros cuerpos.

Póngase atención: todos los cuerpos que aparecen en el pensamiento y que forman el mundo material que nos circunda son, en cuanto contenido del pensamiento, «seres objetivos», *ideas*, aspectos particulares de la realidad pensante del yo. Pero, en el pensamiento, aparece con claridad y distinción la diferencia entre el pensamiento mismo y la realidad corpórea, y si el yo es pensamiento, el yo no puede ser la sustancia en la que se insertan las propiedades de la realidad corpórea, y por lo tanto deben existir, fuera del pensamiento, sustancias corpóreas y extensas en las que se insertan tales propiedades.

En estas sustancias no existe todo lo que los cuerpos presentan en cuanto seres objetivos o ideas, sino sólo los aspectos que en los cuerpos son perceptibles clara y distintamente y que son los aspectos geométrico-mecánico-cuantitativos (o «cualidades primarias»). Los aspectos cualitativos (o «cualidades secundarias») de la realidad corpórea son concebidas oscura y confusamente, y por lo tanto a ellas nada corresponde en la realidad en ella misma, aunque sirvan para indicar lo que es útil o dañoso para nuestra vida.

12. La pasividad del sentir y el mundo corpóreo

La existencia de las cosas corpóreas debe ser afirmada también porque es «evidente» que se encuentra en el yo «cierta facultad pasiva de sentir», o sea la «facultad de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles». La pasividad del sentir es una evidencia también para toda la filosofía antigua y medieval. Pero en Descartes una vez más, tal evidencia permite afirmar la existencia de la realidad corpórea sólo una vez que la «verdadera y cierta ciencia» haya afirmado la existencia de Dios.

La facultad pasiva de sentir implica la existencia de una facultad activa, en el yo o en otra realidad, capaz de producir las ideas de las cosas sensibles. Pero esta facultad activa no puede estar en el yo, porque esas ideas se producen sin o contra la voluntad del yo. Tal facultad activa debe pertenecer, pues, a una sustancia real diferente del yo, en la que está contenida «formalmente» (o sea de la misma manera) o «eminentemente» (o sea de manera diversa y superior) toda la realidad que está «objetivamente» en las ideas producidas por tal facultad.

Y tal sustancia o es un cuerpo, en el cual está contenido «formalmente» cuanto está «objetivamente» contenido en este tipo de ideas, o bien es Dios (o alguna realidad con una naturaleza superior a la del cuerpo) en el cual está contenida «eminentemente» la realidad «objetiva» de tales ideas.

Pero este segundo caso no es posible, porque de otra manera, al tener el yo una «gran propensión» a creer que tales ideas son producidas por cosas corpóreas, Dios nos engañaría. Queda en pie, pues, que la realidad que contiene realmente el contenido de las ideas de las cosas sensibles es una realidad corpórea, existente fuera e independientemente del pensamiento. Y tal realidad, como se ha dicho, tiene una estructura cuantitativa: extensión y cambio de la extensión.

A través de la demostración de la existencia de Dios, Descartes demuestra que, con relación con el universo, la certidumbre corresponde la verdad; pero sólo esa certidumbre que tiene como contenido los aspectos *cuantitativos* del mundo (clara y distintamente perceptibles) y que en sustancia pueden remitirse a la certidumbre en que consiste la nueva ciencia de la naturaleza. Y ésta es fundamentada por Descartes sobre la «verdadera y cierta ciencia» que ha renovado integralmente la antigua *episteme*, aunque manteniendo su sentido esencial.

SEGUNDA PARTE

V

RACIONALISMO Y EMPIRISMO

1. La filosofía moderna y la existencia de la realidad externa

El problema de la correspondencia de nuestras representaciones con la realidad externa es el problema específico de la filosofía moderna hasta Kant. Ha sido llamado «problema gnoseológico» o sea problema del valor del «conocimiento» (*gnosis*).

Ya acostumbrados a considerar las filosofías como islas separadas unas de las otras y con fisonomías típicas y contrapuestas, no tenemos presente que las islas se apoyan en el fondo común que las sostiene y que en la historia de la filosofía lo que confiere al conjunto su significado auténtico es justamente ese fondo. La isla «Descartes» es por cierto profundamente diferente de la isla «Spinoza» o de la isla «Hume». Y sin embargo el fondo es común. Se puede bajar muy en profundidad en esta orientación. Es suficiente con poner de relieve ese rasgo común de la filosofía moderna, que consiste en el problema de la correspondencia entre representaciones humanas y realidad externa.

Pero, naturalmente, si nos limitamos a la indicación de lo que es común nos quedamos en un aspecto abstracto, si bien fundamental, de la historia de la filosofía; la concreción de esta última no es el olvido de su unidad, sino la explicación del modo en que las diferencias (las diferentes islas) emergen de ella.

Teniendo en cuenta estas precisiones, *racionalismo y empirismo* pueden ser considerados como dos modos con los que la filosofía precrítica (prekantiana) intenta, en los siglos XVII y XVIII, resolver el problema de la capacidad de nuestro pensamiento para captar la realidad externa. Dos modos diferentes, pero que tienen en común no sólo el problema, sino también las fundamentales convicciones teóricas que permiten la constitución del problema: la indubitabilidad de

nuestras representaciones y la existencia de la realidad externa a ellas.

Nuestro «sentido común» —ya lo hemos señalado— está convencido de la existencia de la realidad externa, o sea que las cosas o el tipo de cosas que pertenecen a la naturaleza, existen independientemente de la conciencia que tenemos de ellas. Una convicción, esta, del sentido común, que es compartida también por la filosofía realista y, además por la ciencia moderna, y también por la filosofía moderna.

Al comienzo del proceso de refundamentación de la *episteme*, Descartes discute —al menos aparentemente— también la existencia de la realidad exterior; pero el desarrollo de ese proceso conduce a reconfirmar esa existencia. Es verdad que aquello que para el realismo y para nuestro sentido común es la realidad externa, para la filosofía moderna es *idea, representación* (y justamente a través de la señalización de que este mundo en el que vivimos es nuestra representación, la filosofía moderna puede afirmar que la realidad externa no es inmediatamente concebida); pero también la filosofía moderna llega a afirmar que la realidad verdadera y propia existe independientemente del yo.

La diferencia visible es que la filosofía moderna *demuestra* la existencia de la realidad externa, mientras que para la filosofía realista, el sentido común y la ciencia moderna tal existencia no necesita demostración y es inmediatamente afirmada. *Pero deberá ponerse de relieve* —y esto tendrá una importancia decisiva— *que esta demostración es sólo aparente, o sea que presupone lo que quiere demostrar* (véase capítulo XVIII, parágrafo 3).

Mientras tanto, debe refirmarse que aunque en la historia de la filosofía moderna, hasta Kant incluido, la determinación, la configuración de la realidad externa irá variando (en el sentido de que la realidad externa es para Descartes algo diferente de lo que es para Locke, o para Leibniz, o para Kant) permanecerá constante el *presupueto* de la afirmación de la existencia de la realidad externa.

Esa misma existencia se verá envuelta en la *problematización* de la relación entre pensamiento y realidad, iniciada por Descartes, sólo con el *idealismo,* o sea con la superación de esa oposición de certidumbre y verdad, que caracteriza a la filosofía moderna preidealista. Se verificará entonces una especie de regreso al primer momento, o sea al momento de la identidad de certidumbre y verdad, según, justamente, la indicación de Hegel, el máximo representante de la filosofía idealista.

2. La pasividad del sentir y su carácter revelador y ocultador

La filosofía moderna tiene en común con la tradición filosófica el principio de la «receptividad», o «pasividad» del sujeto (del yo) con respecto a la realidad externa. No sólo la realidad verdadera es ajena a la mente, sino también es *activa* sobre el aparato perceptivo-sensitivo del hombre. Ya se ha visto que este principio permite a Descartes demostrar la existencia, en la realidad en sí, de los cuerpos.

Aristóteles ya había entendido la realidad sensible como *motor* (causa agente) de nuestras sensaciones. Cuando, por ejemplo, percibimos un color o un sonido, o advertimos una resistencia, nuestros órganos de los sentidos son pasivos o receptivos con respecto a una actividad ejercida sobre ellos por la realidad externa. También el modo en que la ciencia moderna (por ejemplo en la óptica o en la acústica) explica por qué se produce una sensación, confirma esta pasividad del sujeto con respecto a la realidad externa.

En esta perspectiva, la pasividad es propia de la *sensibilidad* humana: no somos libres para sentir o no sentir, o para sentir de manera diferente, un cierto contenido sensible (por ejemplo un sonido); en cambio somos libres de *pensar* o de no pensar, o pensar de manera diferente de lo que pensamos. El contenido sensible se impone al hombre; y se le impone justamente porque es el efecto de la acción de la realidad externa sobre los órganos de sentido.

Pero el sentir humano, el aspecto sensible de la experiencia, *tiene, a la vez, un carácter revelador y un carácter ocultador.*

Relativo, porque la sensación (o sea lo que Descartes llama «idea adventicia») como efecto de una causa externa, revela de alguna manera esa causa: el efecto, como tal, es una manera de mostrarse de la causa. (Suele decirse que el árbol se juzga por el fruto.)

Pero la sensación es también *ocultadora* de la realidad externa: aunque no sea más que porque el efecto no es la causa (y aunque pueda presumirse que de alguna manera la revela). Como efecto de la realidad externa, justamente porque es efecto, la sensación es un velo que esconde la auténtica conformación de la causa. (También la conciencia religiosa ve en el mundo —efecto de la causa divina— una revelación de Dios; pero ve también en él un ocultamiento de Dios.)

3. El racionalismo

Ahora bien, el *racionalismo*, empezando por Descartes, ha subrayado el carácter ocultador de la sensación; el *empirismo* en cambio ha subrayado su carácter relativo.

Sobre la base de esta señalización, se presenta también la posibilidad de penetrar más a fondo en el significado de algunos lugares comunes sobre estas dos formas del pensamiento filosófico.

Se dice usualmente que el racionalismo *basa* el saber sobre la *razón*, y que en cambio el empirismo *basa* el saber sobre la *experiencia*.

Antes que nada, ¿qué significa en este caso «saber»? Dentro del plano de todo lo que se ha dicho en las páginas precedentes, el «saber» es justamente conocer lo que ha sido *problematizado* por la filosofía moderna (véase cap. III, parágrafo 1, c). El «saber» que necesita una «base» o «fundamento» —y la «razón» y la «experiencia» consideran que son ese fundamento— es justamente el conocimiento *de la realidad externa*: el conocimiento que no se reduce a la simple certidumbre de nuestras representaciones, sino que tiene *verdad*, o sea capta la estructura auténtica de la realidad externa, de la realidad en sí misma. El «saber» es, pues, aquello que nos lleva más allá de nuestras representaciones; o también: es el conjunto de nuestras representaciones en cuanto está en condiciones de captar la realidad externa.

¿Qué significa, entonces, afirmar que para el racionalismo la base del saber es la «razón»?

Puede responderse a esta pregunta sirviéndose de la distinción, antes indicada, entre función reveladora y función ocultadora de la sensibilidad humana.

El racionalismo tiene conciencia del carácter ocultador de la sensibilidad: *para conocer lo que está más allá de nuestras representaciones sensibles* —éste es el punto de vista específico del racionalismo— *nunca podremos y no deberemos basarnos en nuestras representaciones sensibles*. Para conocer lo que está más allá de la experiencia no podremos y no deberemos basarnos jamás en la experiencia.

La construcción del «saber» deberá entonces realizarse sobre la base de los *principios no alcanzados por la experiencia*. Como tales, tales principios son llamados «a priori» o «innatos». Es el camino inaugurado por Descartes, donde el conocimiento de la realidad externa de los cuerpos se basa en la idea innata de Dios y en la demostración de que a esta idea corresponde un contenido real; y tal demostración está a su

vez basada en un principio —«la nada nada produce»— que no es afectado por la experiencia, o sea es válido en él mismo, independientemente de ésta.

De manera contraria a lo que puede parecer, el conocimiento «a priori» no es un conocimiento que dé la espalda a la realidad y se cierre en él mismo para elaborar su propio contenido. De manera opuesta, para el racionalismo el conocimiento «a priori» (o «innato») es la parábola, el «puente» que supera la experiencia —o sea supera la dimensión ocultadora— y pone en contacto con la realidad externa. La *metafísica* racionalista es justamente esta parábola, esta superación de nuestras representaciones sensibles que al estar en condiciones de superarlas, no deriva de ellas.

En la filosofía premoderna, la «metafísica» es un ir «más allá» (*metá*) de las «cosas físicas» (*physiká*). Las cosas físicas son los eventos devenientes. La metafísica las supera, en el sentido en que primero se pregunta si existen otros entes más allá de los devenientes, y luego demuestra la existencia del Ente inmutable más allá del ente deveniente. En la filosofía moderna, la «metafísica» es una superación, una trascendencia de diferente significado: no se trata de ir de cierto tipo de realidad (la realidad deveniente) a otro cierto tipo de realidad (la realidad inmutable) sino que se trata de ir *de nuestras representaciones a la realidad.*

Con terminología cartesiana: en la metafísica antigua la superación parte de la «realidad formal» y llega a la «realidad formal» (aunque las dos realidades formales son diferentes en cuanto a su contenido); en la metafísica racionalista la superación parte de la «realidad objetiva» y llega a la «realidad formal»: desde la idea a la realidad externa. La metafísica en este caso es la misma parábola realizada por el saber que se basa en principios «a priori» o «innatos».

Si el problema de la filosofía moderna es «cómo llegar más allá de nuestras representaciones» y ya que en ellas el aspecto sensible es para el racionalismo el elemento ocultador (o sea el responsable de la diferencia entre representaciones y realidad externa), de esto se deduce que la superación de la simple certidumbre —o sea de la situación en la que nuestras representaciones son ciertas pero aún no verdaderas— podrá producirse sólo en cuanto no nos basemos en ellas, o sea no se asuman como fuentes de verdad nuestras representaciones sensibles, sino sólo en cuanto nos basemos en representaciones que son principios «a priori» no afectados por la experiencia y por lo tanto inmunes a su carácter ocultador.

La historia del racionalismo es la vicisitud de las tentativas de construir la parábola metafísica que logra llevarnos de nuestras representaciones a la realidad externa. Mientras que en la filosofía premoderna la metafísica *determina* la verdad que se considera originariamente poseída por el pensamiento, en la historia del racionalismo la metafísica tiene en cambio la tarea de *conducir* a esa unificación de certidumbre y verdad, que es el *punto de partida* del modo tradicional de filosofar. El punto de partida se convierte de esta manera en el punto de llegada: la metafísica se convierte, en el racionalismo, en el instrumento mediante el cual se resuelve el problema del valor del conocer. La resolución del problema metafísico es el fundamento de la resolución del problema gnoseológico.

4. Racionalismo y empirismo

El problema común al racionalismo y al empirismo puede ser ilustrado con una metáfora. Supongamos que queremos saber qué hay del otro lado de una pared. Para lograrlo podemos seguir dos caminos.

El primero es intentar pasar la pared. Quien intenta saltarla demuestra con este acto que para él la inspección de la superficie visible de la pared no tiene ninguna utilidad a los fines del conocimiento de lo que está más allá de ella: para conocer lo que está del otro lado es inútil estar informados del color, grado de rugosidad, humedad, inclinación de la pared. Para conocer lo que está del otro lado nos tendremos que poner en una perspectiva diferente de la del que, al estar de este lado de la pared, se limita a constatar su conformación visible.

El segundo camino consiste en llegar al conocimiento de lo que está del otro lado de la pared, basándose (tal vez después de haber visto que es difícil pasar del otro lado) en la inspección de la superficie visible. Quien elige este segundo camino actúa dentro de la convicción de que el otro lado de la pared debe revelarse de este lado. Todo elemento que surge de la inspección de la superficie visible es entonces un *síntoma*, un *efecto sintomático, revelador* de lo que sucede del otro lado de la pared.

El primero es el camino del racionalismo, el segundo el del empirismo. La superficie visible de la pared es el conjunto de nuestras representaciones sensibles. Lo que está del otro lado de la pared es la realidad que existe más indepen-

dientemente de nuestras representaciones. Saltar del otro lado de la pared es la parábola metafísica que lleva más allá de nuestras representaciones sensibles, partiendo de principios que no se deducen de éstas.

Colocarse saltando la pared en una perspectiva diferente de la que se limita a mirar su superficie visible es justamente apoyarse en elementos o principios no deducidos de la sensibilidad, y que por lo tanto son «a priori» o «innatos» con respecto a ésta. El que intenta pasar la pared considera que su superficie visible *esconde* lo que está del otro lado; quien en cambio se propone deducir la conformación del otro lado sobre la base de la conformación visible de la pared, considera que esta última es *reveladora* del otro lado.

Este segundo, ya lo hemos dicho, es el enfoque empirista que ve en la sensibilidad la única relación real, el único lazo real entre el mundo de nuestras representaciones y el mundo de la realidad en ella misma: *nuestras sensaciones son el único elemento interrogando al cual podemos saber algo de la realidad externa.*

Resulta claro que el empirismo se presenta sustancialmente como una crítica a la metafísica racionalista, y que tal crítica coincide con el rechazo del «innatismo» y del «apriorismo» racionalista.

La parábola metafísica que supera la sensibilidad se apoya y parte de conocimientos innatos, no afectados por la experiencia sensible. Sobre el valor de estos conocimientos se concentrarán sospechas cada vez más graves. Por otra parte, lo que las sensaciones nos dicen sobre la realidad externa (y si aun hubiera necesidad refirmemos que tal realidad no es la sensiblemente percibida, sino la que se encuentra más allá de las percepciones y de las sensaciones humanas) es bien poco e incierto: el mismo empirismo irá progresivamente dándose cuenta de los *límites* de la revelabilidad de las sensaciones. Pero mientras para el racionalismo la conciencia de tales límites estará acompañada por la convicción de poder superar la subjetividad sensible (la sensibilidad subjetiva) mediante la *razón,* para el empirismo la conciencia de tales límites estará en cambio acompañada por el rechazo cada vez más radical de la «razón» en cuanto facultad de conocer la realidad en ella misma.

Sin embargo, la negación empirista de la «razón» nada tiene que ver con la antigua concepción del *sensismo* materialista, para la cual todo nuestro conocimiento no es más que «sensaciones». El empirismo se desarrolla, en efecto, como el racionalismo, dentro del descubrimiento cartesiano de la

indubitabilidad del pensamiento. Alrededor del núcleo esencial del empirismo, por cierto, se han agregado desarrollos sensistas (piénsese, por ejemplo, en el sensismo de Condillac, en el siglo XVIII); pero la diferencia entre las dos posiciones es nítida. El sensismo identifica la conciencia con la sensibilidad: no se da cuenta de que la sensibilidad de la que habla, es, justamente, *contenido de la conciencia*. Colores, formas, sonidos, sabores, etc., son justamente aquello de lo que somos *conscientes*. Por esto, Descartes puede afirmar que la sensación es *idea*. Pero ya en el pensamiento antiguo, con Sócrates y Platón, el sensismo es explícita y definitivamente superado: si con la vista vemos los colores de un fruto, con el tacto percibimos su rugosidad y con el gusto el sabor, ¿con qué «órgano de sentido» percibiremos *la unidad* de esta multiplicidad sensible (color, sabor, rugosidad, etc.), esa unidad que indicamos justamente con el nombre de fruto? Platón llamaba «alma» a la facultad que percibe tal unidad, y con esta palabra señalaba precisamente el referirse a la *conciencia* que tiene como contenido la sensibilidad y la unidad de lo sensible. Y también es la conciencia la que hace que podamos decir que una cosa es un color y otra la conciencia, que nosotros poseemos, de que éste es un color.

Ahora bien; el empirismo no niega la conciencia (o sea que no es sensismo) pero en su forma más madura, la asumida por David Hume, niega que la conciencia pueda tener por ella misma un contenido real no sensible. Cuando el empirismo niega la «razón» no considera que niega nuestro ser consciente, sino considera que niega la parábola metafísica, que apoyándose en conocimientos innatos, «a priori», no afectados por la experiencia, considera poder captar la realidad como es en ella misma más allá de nuestra sensibilidad. La «razón» rechazada por el empirismo es una conciencia que presume de poderse constituir independientemente de la sensibilidad. La «razón» es, por lo tanto, el saber «metafísico», en sentido racionalista. Por lo tanto, el fundamento del saber es, para el empirismo, la *conciencia* sensible, o sea la conciencia que tiene como contenido la *sensibilidad*. Tal conciencia es justamente la *experiencia*.

La historia del empirismo es la vicisitud del progresivo rechazo de la «razón», acompañada por la conciencia cada vez más nítida de los límites de la sensación como instrumento relativo de la realidad externa.

Ya sea el carácter relativo, o el ocultador de la representación sensible se apoyan en la convicción, común, pues, al racionalismo y al empirismo, de que la sensación sea el *efec-*

to de la acción ejercida por la realidad externa sobre nuestra sensibilidad: tal acción es una *relación causal,* donde la realidad externa es la causa y la sensación el efecto. Pero Hume elabora una de las críticas más radicales del principio de causalidad, llevando de esta manera al máximo el proceso de reducción, como se ha observado, del carácter revelador de la sensación.

Si, en efecto, debe rechazarse el principio de causalidad, sobre la base del cual está permitido plantear la sensación como efecto de la realidad externa, entonces el carácter relativo de la sensación con respecto a tal realidad desciende a cero, y la sensación sigue siendo un puro fenómeno, sobre cuya base ya no nos es permitido afirmar algo sobre la realidad externa. La misma afirmación de tal realidad se convierte para Hume en una *fe* inherente a la «naturaleza humana».

5. Nota sobre los límites de las consideraciones planteadas

El *esquema* relativo al desarrollo de la relación entre *certidumbre* y *verdad* proviene, como ya hemos señalado, del idealismo hegeliano pero donde la relación «dialéctica» entre certidumbre y verdad coincide con el mismo desarrollo en el cual la conciencia absoluta (que es la misma realidad absoluta) se realiza (véase cap. XXI, parágrafo 4). En cambio en estas páginas tal esquema tiene principalmente un valor *heurístico*; o sea se trata de una perspectiva idónea para introducir *en una primera comprensión* del desarrollo histórico del saber filosófico que está por lo tanto ella misma destinada a integrarse en una más concreta y esencial comprensión de la historia de la filosofía (que por otra parte, dada la naturaleza de este libro, debe permanecer del todo ausente).

Puede observarse además que las consideraciones desarrolladas sobre la relación entre racionalismo y empirismo son ellas mismas un *esquema abstracto,* que el mismo movimiento histórico se ha encargado de corregir. Los dos pensadores que más se reflejan en ellos son Descartes para el racionalismo y Locke para el empirismo, y también en este caso con las reservas oportunas.

En cuanto concierne al racionalismo, puede, en efecto, observarse que ya en *Malebranche* y luego en *Spinoza* y sobre todo con *Leibniz* entra en crisis el principio de que la sen-

sación es el efecto de la acción de la realidad externa (causa) sobre el sujeto cognoscente. Malebranche anticipa, aunque sea con resultados diferentes, la crítica de Hume al principio de causalidad. Spinoza acepta también este principio pero excluye que la realidad externa corpórea pueda ser causa de ideas (y éstas efecto de aquélla): la causalidad se ejerce entre términos *homogéneos*, o sea entre cuerpos, o entre ideas. Y Leibniz, al decir que las «mónadas» (o sea las sustancias reales) no tienen puertas o ventanas desde las cuales pueda entrar o salir algo, considera que afirma (antes que nada a propósito de esa mónada que es la conciencia misma) que la realidad externa no puede entrar en la conciencia, o sea no imprimirle, como sus efectos, las sensaciones (las cuales, como veremos, para él ya están todas contenidas «virtualmente» en la conciencia).

También en el empirismo, el concepto de «sensación» propuesto por Locke, con Berkeley y Hume sufrirá profundas modificaciones, que arrastran cada vez más lejos el presupuesto de que la sensación sea efecto de una acción ejercida sobre el sujeto cognoscente por parte de la realidad externa.

A pesar de esto, el alma del racionalismo consiste, como se ha dicho, en mirar la realidad en ella misma, considerando la experiencia con un ojo que, sin embargo, no espera la luz de ella, sino de principios en los que se expresa la esencia de la realidad que existe más allá de la experiencia. Y el alma del empirismo consiste (aun como consecuencia de las crecientes dificultades que encuentra la construcción racionalista del saber) en el principio de que el auténtico contacto con la realidad en ella misma puede ser dado sólo por la experiencia, aun cuando, con Hume, la afirmación filosófica de la existencia de una realidad en sí, más allá de la experiencia, se convertirá (aparte de la «fe» en ella que para Hume pertenece a la naturaleza humana) en algo *completamente implícito*, pero no por esto menos presente.

VI

LAS PRIMERAS REACCIONES AL PENSAMIENTO CARTESIANO

1. El racionalismo y el círculo vicioso

Toda la construcción filosófica de Descartes está destinada a disolver la sospecha de que la vida del hombre sea un sueño, aun en los aspectos que parecen más evidentes. La solución de Descartes una vez establecida la indubitabilidad de la existencia del dubitante (o sospechador) y del pensante, se basa enteramente en el principio de que la Fuerza que domina la realidad (Dios) no impide al hombre conocer la verdadera configuración de la realidad y vivir en ella. Tal principio significa que la realidad, en su raíz más profunda, está abierta al pensamiento del hombre. «Existencia de Dios» significa por último: «Racionalidad de la realidad» y por lo tanto «vida real del hombre que vive según la razón». En la filosofía moderna la solución del problema metafísico es el fundamento de la solución del problema gnoseológico (o sea del problema del valor del conocimiento humano del mundo), pero justamente también por esto es también el fundamento del problema ético.

El tema de la racionalidad de lo real está, pues, en el centro del desarrollo de la filosofía racionalista. Ya que si la manera en que Descartes supera la duda, o sea si la afirmación de la indubitabilidad de la existencia del pensamiento se considera un beneficio definitivo (y no sólo del racionalismo, sino de toda la filosofía moderna) muchas sombras se espesan sobre el modo en que Descartes demuestra la existencia de Dios. Ya los contemporáneos de Descartes ven en esta demostración un «círculo vicioso». Mi pensamiento puede estar seguro de captar la realidad que está fuera de él, sólo si sabe que Dios existe; pero puede saber que Dios existe sólo si es capaz de captar la realidad que está fuera de él. Descartes demuestra la existencia de Dios con un pensamiento cuyo valor debería estar garantizado por esta misma existencia.

Lo que provoca el círculo vicioso es la *distancia* entre el yo y Dios, la distancia por la cual el yo es una realidad diferente y separada de Dios. La filosofía racionalista se presenta como un progresivo acercamiento entre el yo y Dios, que culmina en Spinoza, donde el pensamiento claro y distinto del hombre es visto como una parte del pensamiento divino.

Ciertamente, existen motivos específicos que, sobre todo en el pensamiento de Spinoza, llevan a afirmar la pertenencia del yo a Dios y a superar el dualismo entre estos dos términos. (Un dualismo que, por un lado, confiere al concepto cartesiano de Dios los caracteres fundamentales que Dios posee en la tradición filosófica medieval y, por otro lado, hace los *resultados* de la filosofía de Descartes sustancialmente conciliables con la teología cristiana.) Pero la eliminación del dualismo entre el yo y Dios también permite evitar el «círculo vicioso» imputable justamente a la necesidad, para el pensamiento, de cubrir la distancia entre dos términos.

Con esto no queremos decir que el pensamiento de Descartes se desarrolle efectivamente en el «círculo vicioso» cuestionándolo. Descartes puede rebatir entre otras cosas que los principios de los que se sirve para demostrar la existencia de Dios son aplicados *a las ideas* y no a la realidad externa del pensamiento. Tendremos modo de señalar por otra parte que Descartes se encuentra por cierto dentro de un *círculo vicioso*, pero se trata del círculo en el que se desarrolla *toda la filosofía moderna hasta Kant incluido*; el círculo consistente en presuponer, de modo implícito, esa realidad externa al pensamiento, que por otro lado, explícitamente, es puesta en duda y cuya existencia se propone demostrar (véase cap. XVIII, parágrafo 3).

2. El ocasionalismo de Geulincx

Pero también hay otro aspecto, en la filosofía de Descartes, que se presenta en equilibrio inestable. El yo y la realidad corpórea son dos sustancias completamente heterogéneas. Ya que el conocimiento de la sustancia pensante no implica el conocimiento de la sustancia extensa y ya que en el concepto de extensión no está incluido el concepto de pensamiento, por lo tanto, concluye Descartes, la sustancia pensante nada tiene en común con la sustancia extensa. Y por otra parte, como se ha visto, la sustancia extensa es la *causa* de la pasividad presente en las ideas de las cosas sensibles; y la causalidad es una relación que implica homogeneidad

entre sustancia extensa y sustancia pensante (en la que existen las ideas).

En este caso, el desarrollo del racionalismo ha considerado como un beneficio definitivo la heterogeneidad entre sustancia pensante y sustancia extensa y por lo tanto ha negado la existencia de una relación causal entre las dos. Arnold Geulincx (1625-1669) exige justamente la coherencia con el principio cartesiano de que mi ser y mi acción se extiende tanto como consciente soy de ello. Ahora bien; ya que no conozco cómo un cuerpo externo puede ser causa de una idea mía, ni cómo mi voluntad puede actuar sobre mi cuerpo, por lo tanto no existe ninguna relación causal entre sustancia pensante y sustancia extensa.

Los cuerpos externos y mi voluntad no son, pues, causas eficientes, sino causas ocasionales de lo que, respectivamente, se produce en la sustancia pensante y en la sustancia extensa. *Ocasiones*, o sea, de la verdadera causa eficiente que es también la única causa eficiente en el universo: la Fuerza divina que produce los movimientos del alma y los del cuerpo. (De aquí el término «ocasionalismo», para indicar esta conexión de las causas ocasionales.)

La concordancia entre los dos movimientos (el hecho, por ejemplo, de que cuando decido extender un brazo, el brazo se extiende y que cuando un cuerpo externo está a cierta proximidad con respecto a mi cuerpo siento cierta sensación consciente) es parangonada por Geulincx con el sincronismo perfecto de dos relojes, que no está determinado por su influjo recíproco, sino por la perfección del arte que los ha construido y que en Dios no se limita a la producción inicial de los entes del universo, sino que los acompaña a lo largo de toda su existencia. (En relación con el ejemplo, la aguja de un reloj no es la causa eficaz del sincronismo con la aguja correspondiente del otro reloj, sino que es justamente «ocasión» para explicarse la causa eficiente constituida por el arte del relojero.)

Si «sustancia» significa algo que tiene su autonomía en el ser, en el actuar y en el ser objeto de conocimiento, en Geulincx se abre camino esa *negación del carácter sustancial de los entes finitos*, que encontrará en Spinoza su formulación más radical.

Y la sustancialidad de los entes finitos es justamente uno de los factores decisivos del dualismo entre el yo y Dios, del que se ha hablado en el parágrafo precedente. El yo cartesiano puede existir en él mismo, frente a Dios (y frente a las ccsas corpóreas), justamente en cuanto es una sustancia, o

sea algo que para existir no necesita otra cosa para arraigarse y no necesita otra cosa para ser concebido (a diferencia de las ideas, cuya realidad objetiva puede ser concebida sólo en cuanto remite por último a la realidad —que es la sustancia— que contiene formalmente lo que en las ideas está contenido de manera objetiva).

3. Malebranche y el «círculo vicioso» cartesiano

Un ulterior *acercamiento* de yo y Dios aparece en la filosofía de Nicolás Malebranche (1638-1715), que hace aún más nítida la tendencia de Geulincx de entender las conciencias humanas como modos de una única sustancia espiritual y divina, y los diferentes cuerpos como modos de ser de la única sustancia material que es la extensión.

Si la verdad de nuestras ideas de las cosas corpóreas está garantizada por Dios, según lo que resulta de la doctrina de Descartes, tal garantía no puede ser entendida como un apoyo que desde el exterior refuerce la autonomía cognoscitiva del hombre: nuestras ideas tienen verdad justamente en cuanto no son «nuestras», no residen en la sustancia finita pensante, sino que están *en Dios*. «Vemos todas las cosas en Dios.» Dios no es una realidad que el pensamiento del hombre deba *alcanzar mediante una demostración* (colmando de esta manera una distancia inicial): Dios es el contenido inmediato del pensamiento. No en el sentido de que el pensamiento sea omnisciente, sino en el sentido de que lo que el pensamiento piensa con claridad y distinción pertenece a la realidad divina.

De esta manera, la *idea* posee, *a la vez*, el sentido que le atribuye la filosofía moderna y el sentido que a ella le confiere Platón: la idea es el «ser objetivo» (en el sentido cartesiano de la expresión) y es a la vez el modelo conforme con el cual la realidad corpórea existe en ella misma, más allá del pensamiento. El hombre no conoce el mundo, sino el mundo reflejado en Dios, o el mundo en la luz de Dios. De esta manera la existencia del mundo real se convierte en el contenido de una «fe» y precisamente —según Malebranche— de la fe cristiana.

También a la fe cristiana se remite Blaise Pascal (1623-1662) que no ve en la razón humana la capacidad de conocer el mundo real, sino que ve en ella nada menos que la capacidad de conocer la existencia de Dios. De Descartes, Pascal mantiene en firme sólo la indubitabilidad de mi existencia:

todo el resto permanece en la duda y la duda está acompañada por la angustia por la suerte del hombre. De esta manera, la *episteme* se hace retroceder nuevamente a su punto de partida, aunque en Pascal no haya una crítica perentoria de la «verdadera ciencia» de Descartes, sino sólo la desconfianza en la capacidad de la razón de llegar a Dios, una desconfianza agravada por la circunstancia de que el «Dios» con el que Pascal quiere ponerse en relación no es el «Dios de los filósofos» sino el Dios-Amor de la Biblia, «sensible al corazón» pero misterioso para la razón.

Puede considerarse que Malebranche coloca a Dios como contenido inmediato del pensamiento para evitar el «círculo vicioso» del que fue acusada la filosofía de Descartes: si la existencia de Dios no es resultado de una demostración, sino que se intuye de inmediato, entonces no es, para el pensamiento, un trayecto que deba recorrer desprovisto de la garantía divina: la garantía es inmediata.

Hegel escribe que «la filosofía de Malebranche tiene el mismísimo contenido que el spinozismo, pero con otra forma, más pía, más teológica» y por lo tanto «popular». Pero Malebranche, como Descartes, sigue sosteniendo que Dios es realidad *ontológicamente trascendente* al hombre, aunque *cognoscitivamente inmanente* a él (como ya sucedió en Platón). Y mientras el pensamiento sea un atributo de un ente *finito*, la verdad que puede tener es siempre limitada e inestable. En cambio estamos seguros de que nuestro pensamiento puede captar la realidad externa sólo si su verdad es *absoluta*, y por lo tanto sólo si su mismo pensamiento es absoluto, o sea no es un simple acto humano sino que es acto de la misma Sustancia absoluta. Justamente de esta manera puede ser entendida la filosofía de Spinoza. Y que es aun con respecto a la de Leibniz la expresión más radical de la instancia cartesiana de reconocer valor al pensamiento sólo en cuanto ya está garantizado por la Realidad absoluta: la garantía más radical, entonces, se obtiene entendiendo el pensamiento como acto de Dios y no como acto simplemente humano.

4. Hobbes y Descartes

La potente originalidad de Descartes no fue en cambio comprendida por otro contemporáneo de él, Thomas Hobbes (1558-1679), que cuando aparecen en 1641 las *Meditaciones de*

filosofía primera de Descartes ya ha madurado la propia filosofía política aunque aún no la haya hecho pública.

Deduce de Galilei la identificación entre naturaleza y estructura corpórea mecánico-cuantitativa; pero para él, en sustancia, no existe otra realidad que la naturaleza entendida de esa manera. También la conciencia, el «aparecer» de las cosas (que por otra parte Hobbes reconoce como «el más maravilloso de todos los fenómenos que nos circundan») consiste en un movimiento corpóreo. La teoría de Hobbes sobre el conocimiento consolida la manera en que la nueva ciencia de la naturaleza entiende la relación entre realidad externa y sujeto cognoscente: toda representación auténtica de la realidad es el efecto de la acción de la realidad externa corpórea sobre nuestros órganos del sentido. Los cuerpos externos (o sea lo que para Descartes es «realidad formal») son, pues, la causa de nuestras representaciones. Hobbes tiene en común con Descartes el principio de que el mundo que percibimos es representación, idea, imagen; pero *el problema* cartesiano *de la cognoscibilidad de la realidad externa* no se le presenta como algo *ineludible*.

Reconoce la «verdad» de la reflexión de Descartes sobre la posibilidad de que todo nuestro conocimiento sea un sueño, pero agrega (dejando escapar el sentido auténtico del enfoque cartesiano) que todo esto ya fue dicho por Platón y por otros filósofos de la antigüedad.

Reconoce además el valor de la afirmación cartesiana «Soy una cosa que piensa», pero sostiene que una cosa que piensa no puede ser otra que un cuerpo. Descartes le contesta que mientras el concepto de «cosa» es del todo indeterminado, no puede decirse lo mismo del concepto de «cuerpo» y que, por lo tanto, se debe *demostrar* que la cosa pensante es un cuerpo. Antes de la demostración de la existencia de Dios, precisa Descartes, es por cierto una *posibilidad* que la cosa pensante sea un cuerpo, pero no puede afirmarse esto después que, a través de esa demostración, se garantice la verdad del conocimiento (clara y distinta) de la diferencia entre cosa pensante y cuerpo.

Por otra parte, justamente porque el precartesiano Hobbes es ajeno no sólo a la preocupación de la filosofía racionalista de basar en la teología racional la solución del problema gnoseológico, sino también a la preocupación de fondo de la filosofía —o sea la *fundamentación* de la relación entre certidumbre y verdad—; y ya que la única metafísica de Hobbes consiste en extender a la totalidad de lo real la interpretación mecanicista de la naturaleza avanzada por Galilei;

y por su voluntad de crear una «ciencia» (en sentido moderno) de la sociedad y del Estado: justamente por esto Hobbes anticipa poderosamente la configuración que asumirá la relación entre ciencia y realidad social, cuando el tipo de pensamiento inaugurado por Descartes llegue a su declinación. Declinación de la filosofía moderna (y por lo tanto de toda la filosofía) en la ciencia y por lo tanto en una filosofía que reconoce en la ciencia el único lugar de la racionalidad.

VII

SPINOZA, MÁS ALLÁ DE LA TEOLOGÍA DE DESCARTES

1. La sustancia

Descartes demuestra la existencia de Dios también con un argumento que, aunque articulado en el contexto específico de la filosofía cartesiana, puede remitirse sustancialmente al «argumento ontológico» de Anselmo de Aosta (véase *La filosofía antigua, op. cit.*, cap. XIII, parágrafo 2, c). La idea del «Ente sumo» o «Ente sumamente perfecto» —o sea la idea de Dios— es la idea de una esencia que implica necesariamente la existencia. Mientras que la esencia de cada cosa diferente del Ente sumo no implica necesariamente la existencia de tal cosa (por ejemplo podemos comprender qué significa «hombre» y, sin embargo, reconocer la posibilidad de que el hombre no exista), pensar el Ente sumamente perfecto significa comprender que tal existe necesariamente, ya que la existencia es una perfección de la que el Ente perfecto no puede ser privado.

Siempre se ha objetado, contra este argumento, que si bien es verdad que el Ente perfecto debe ser *pensado* como existente, de esto no se desprende que exista de verdad. Sin embargo, los sostenedores del «argumento ontológico» pueden replicar que, al negar la existencia de lo Perfecto, se niega que lo Perfecto sea lo Perfecto. Pensar lo Perfecto, sin contradecirse, significa, pues, reconocer que existe necesariamente.

Es importante subrayar que, en el «argumento ontológico», el término «Dios» significa algo profundamente diferente de lo que este mismo término significa en la otra prueba cartesiana de la existencia de Dios, donde la idea de Dios es la idea de «una sustancia infinita, eterna, inmutable independiente, omnisciente, omnipotente y de la que yo mismo y todas las otras cosas hemos sido creados y producidos». En efecto, no es evidente que el Ser sumamente perfecto deba tener todas estas propiedades, y todas aquellas otras que le atri-

buye Descartes como la *libertad* y la *personalidad*, que permiten reconducir la idea cartesiana de Dios a la idea de Dios que es propia de la teología cristiana. Con el argumento ontológico, Descartes demuestra, pues, la existencia de algo diferente del Dios que, en su otra prueba, es asimilable a la concepción cristiana de Dios.

Y justamente a partir del argumento ontológico empieza la filosofía de Baruj Spinoza (1632-1677); y en esta filosofía surge que el Ente sumamente perfecto no puede tener las propiedades que el pensamiento cristiano atribuye a Dios. «De nada podemos estar seguros —dice Spinoza en la *Ética*— como de la existencia del Ente absolutamente infinito, por lo tanto, perfecto, que es Dios», porque su esencia implica necesariamente la existencia y por lo tanto elimina todo motivo para dudar de su existencia.

De esta manera, los dos pasos fundamentales de la «verdadera ciencia» de Descartes —la indubitabilidad del yo y la indubitabilidad de Dios— se convierten en uno. En lo que Spinoza llama «ciencia intuitiva» (que quiere ser justo la forma originaria de la *episteme*), o sea de lo que estamos más seguros es de la existencia de Dios: Dios es el contenido inmediato de nuestro pensamiento. La superación de la duda es la indubitabilidad de un pensamiento que desde el comienzo está colmado por Dios, y ve en él la necesidad de la existencia de Dios.

Spinoza indica con el término «Sustancia» el Ente absolutamente perfecto e infinito, cuya esencia implica de modo necesario la existencia (y en este sentido se dice «causa de él mismo»), o sea no puede ser concebido sino como existente. La Sustancia existe, pues, en ella misma, y no en otra realidad, y es concebida en virtud de ella misma, no en virtud de una verdad precedente. En cuanto el Ente es absolutamente infinito y perfecto, la Sustancia es la misma totalidad del ente, que nada deja fuera de él.

Por lo tanto, por un lado debe decirse que todo lo que es, es en Dios, y por el otro, que todo lo que es no puede ser concebido sin Dios: Dios no es el misterio, lo inefable, lo trascendente, lo sobrenatural, sino que es la misma verdad originaria. No está más allá lo trascendente, sino el Ente en el que existe cada ente; la «Sustancia», justamente en la que todo se inserta.

2. Los atributos y los modos

La Esencia infinita y eterna de la Sustancia se expresa en una infinidad de «atributos». «Atributos» es lo que el pensamiento, al pensar la Sustancia, percibe como constituyente de la esencia de la Sustancia. La identidad de la Esencia absoluta se expresa en la infinita diversidad de los atributos.

Ya que todo lo que existe, existe en la Sustancia, la realidad mental (*res cogitans*) y la realidad externa a la mente (*res extensa*), o sea el *pensamiento* y la *extensión* son atributos de Dios. La esencia de Dios se expresa como pensamiento y como extensión. Estos dos atributos tienen el mismo contenido esencial (o sea la Sustancia), pero expresado de diferente manera.

Los pensamientos individuales, o sea este o aquel pensamiento, son los «modos» del atributo del pensamiento, o sea son «afecciones» (propiedad, calidad, determinación) de la Sustancia, que expresan la Sustancia en cuanto ésta es pensamiento. De manera análoga, los cuerpos individuales son afecciones de la Sustancia, que la expresan en cuanto ésta es extensión. La Esencia del Ente infinito, que incluye en él a cada ente, se expresa en cada ente. Esto significa que cada ente es una propiedad de la Esencia y surge de ella.

Pero ya que cada cosa es Dios, Dios es causa inmanente y no trascendente de todas las cosas: mantiene en él mismo su producto. En cuanto causa del universo, Dios es «natura naturans», en cuanto universo producido, Dios es «natura naturata». Es *autoproducción,* no sólo en el sentido en que su esencia implica necesariamente su existencia, sino también en el sentido que, al producir el universo, Dios se produce a él mismo. O sea que vuelve a aparecer en el momento más riguroso, el de la unidad de Dios y mundo que caracteriza la filosofía griega más antigua y que es repropuesta por el estoicismo, por el neoplatonismo y, en la edad moderna, sobre todo por Giordano Bruno, que a menudo es considerado como la verdadera anticipación del pensamiento spinoziano.

Y no sólo Dios produce necesariamente cada ente, sino que produce todo lo que puede ser producido. Decir que Dios se abstenga de producir algo es como decir que de la esencia del triángulo puedan no derivar todas las propiedades que a tal esencia pertenecen. Todo lo que existe, pues, no habría podido existir de una manera efectivamente diferente de como existe: el modo de existir de cada cosa está necesariamente determinado por Dios. La necesidad de Dios regula de manera inmutable todo lo producido en el universo.

3. Dios y la vida del hombre

No puede, pues, existir una «voluntad libre», o sea que haya podido desear algo diferente de lo que desea. Puede decirse que una acción es «libre» en este sentido, sólo si se ignoran las causas que la han producido. Pero si «libre» significa «no obligado o determinado por otro», entonces Dios es supremamente libre, porque actúa con una necesidad que Él deriva sólo de las leyes de su naturaleza.

Además, como nada le falta, su acción no está orientada hacia un fin. Dios no puede tener un fin, al producir el universo, y por lo tanto no se puede hablar de una providencia divina: el universo surge de Dios como las propiedades de una figura geométrica surgen necesariamente de la esencia de tal figura. Fuera de metáfora, toda cosa finita surge de Dios en el sentido en que ésta es una propiedad que conviene necesariamente a la Esencia absoluta, y no en el sentido en que ésta sea la realización de un «fin» divino.

Pero los conceptos de «bien» y de «mal», de «mérito» y de «pecado», de «belleza» y de «deformidad» están vinculados a la convicción de que en la realidad existen causas «finales», y la falsedad de tales convicciones es también la falsedad de estos conceptos. En cuanto necesariamente producida por Dios, cada cosa es bien y verdad. El mal, el pecado, el desorden existen sólo en la perspectiva errada de quien no conoce el carácter divino del Todo. Y por lo tanto también la existencia de esta errada perspectiva, en cuanto producida por Dios, es un bien aunque de Dios no provenga sólo el error y la servidumbre de la vida del hombre al error, pero también la liberación del error y de su esclavitud.

En esta liberación, el hombre ya no imagina que es un mundo autónomo, sino ve y ama su propia pertenencia al infinito orden divino. Este «amor intelectual» de la mente humana hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a Él mismo.

Esta radical lejanía de Spinoza del sentido cristiano de la vida se ve reforzada ulteriormente por su crítica intransigente de todas las formas de antropomorfismo que en la *Biblia* alteran el concepto de Dios.

4. La sustancia como unidad de pensamiento y realidad externa

Descartes revela que el conocimiento claro y distinto de la realidad puede ser verdadero, sólo si la Fuerza suprema

(Dios) que domina la realidad es racional, o sea no hostil, sino abierta al conocimiento humano. Spinoza entiende la racionalidad de la Realidad absoluta de manera radical.

A sus ojos, la manera en que Descartes entiende a Dios y la relación entre Dios y el hombre, está aún muy cargada por un antropomorfismo que compromete la pureza de la racionalidad de lo real. A los ojos de Spinoza, el «Dios veraz» de Descartes mantiene aún ese carácter del «Dios engañador» (o «Demonio maligno») del que Descartes cree estar definitivamente liberado. En Descartes, en efecto, Dios y el hombre son dos entes separados, cada uno de los cuales puede actuar «libremente» o sea queriendo lo que habría podido no querer. Esta libertad forma un espacio diferente de la pura racionalidad de lo real: para Spinoza la «libertad» es justamente la posibilidad de escapar a tal racionalidad.

Y también la separación real entre Dios y el hombre hace extrínseca la presencia de la racionalidad en el conocimiento humano y por lo tanto compromete la posibilidad del acuerdo entre conocimiento y realidad externa. En Descartes, ya se sabe, el yo es *res cogitans* y la realidad es *res extensa.* Dios es el nexo, el mediador, el elemento unificador entre el yo y el mundo corpóreo. Pero este elemento unificador es el Dios trascendente que crea con libertad el hombre y el mundo. El nexo entre el hombre y el mundo sigue confiado a esa libertad de Dios.

Para Spinoza, en cambio, Dios mismo es *res cogitans* y a la vez *res extensa.* El pensamiento (o sea el orden de las ideas) y la extensión (o sea el orden de la realidad externa), cuya concordancia debe estar fundamentada, son dos atributos diferentes en los que se expresa la misma Esencia absoluta de la Sustancia; dos expresiones de la racionalidad absoluta. Por lo tanto, «el orden y conexión de las ideas es idéntico al orden y conexión de las cosas» (o sea al orden de la realidad externa). El orden de las ideas no es simplemente humano, y el orden de las cosas externas no pertenece simplemente a la naturaleza, sino que antes que nada son dos dimensiones de la Sustancia divina. La distinción entre «realidad formal» y «realidad objetiva» es interior a Dios. Y la «realidad objetiva» corresponde a la «realidad formal», porque ambas son expresiones («atributos») de la Sustancia, o sea de la Realidad absolutamente racional.

Por lo tanto, Spinoza puede decir que «todo lo que se desprende *formalmente* de la infinita naturaleza de Dios, todo eso continúa en Dios *objetivamente,* en el mismo orden y en la misma conexión, de la idea de Dios» ya que la «idea

de Dios» es el pensamiento que contiene «objetivamente» lo que está contenido «formalmente» en la existencia de Dios. La correspondencia entre el orden de las ideas y el orden de la realidad externa no sólo no está determinada por la libertad y por el arbitrio de un «Dios» antropomorfo, sino tampoco por una relación causal entre dos órdenes. Las ideas pueden estar determinadas sólo por ideas y los cuerpos sólo por cuerpos.

5. La ética

La mente humana, sin embargo, no es el mismo atributo divino del pensar, sino que es una parte de tal atributo, o sea es una parte del intelecto infinito de Dios. Decir que la mente humana percibe esto a aquello significa decir que Dios tiene esta o aquella idea, Dios no en cuanto es infinito sino en cuanto se explica mediante la mente del hombre. El error (que en Descartes es el efecto de una prevaricación de la voluntad libre sobre lo que está permitido afirmar basándose en el conocimiento claro y distinto) consiste, pues, en una *privación* que hace a la idea inadecuada y confusa.

Pero también las ideas inadecuadas proceden de Dios. Encontrarse en el error no es, desde luego, como considera Descartes, imputable a la voluntad libre del hombre, que quiere juzgar aun cuando no se encuentre en presencia de ideas claras y nítidas. El encontrarse en error, procede como toda otra cosa, necesariamente, de Dios.

Y aun la liberación del error no es el resultado, como en Descartes, de una iniciativa decidida del hombre y mediante la cual el hombre se libera con sus fuerzas del error. También la liberación del error y de la consecuente esclavitud de las pasiones procede necesariamente de Dios. La *Ética* de Spinoza no le prescribe al hombre las normas a las que debe atenerse, sino que *describe, comprende* el proceso necesario que conduce al hombre a la esclavitud del error y lo libera de él.

De esta manera, la *ciencia* (o sea la «ética») se propone «no burlarse, no lamentar o detestar, sino comprender las acciones humanas». Pero cuando el hombre vive según su naturaleza auténtica, no deberá decirse, como Hobbes que «el hombre es lobo para el hombre», sino que «el hombre es Dios para el hombre»: no *homo homini lupus,* sino *homo homini Deus.* La auténtica naturaleza del hombre es, en efecto, la razón, cuyo contenido es Dios. Sobre la base de Dios se establece toda convivencia humana.

VIII

LEIBNIZ Y EL NUEVO SENTIDO DE LA REALIDAD EXTERIOR DE LA MENTE

1. La mónada

Spinoza y Leibniz mantienen el principio cartesiano de que la realidad externa al pensamiento humano no es el contenido inmediato de este último (o sea que la «realidad formal» no es la «realidad objetiva»); pero ambos consideran la relación entre pensamiento y realidad exterior como *caso particular* de una ley universal de la realidad.

Para Spinoza, pensamiento y extensión son *dos de los infinitos* atributos de la Sustancia. Teniendo presente que no sólo la extensión no es contenido inmediato del pensamiento, sino (como para Geulincx y Malebranche) que la extensión no puede actuar sobre el pensamiento, ni el pensamiento sobre la extensión (o sea que el dualismo es a la vez gnoseológico y ontológico), resulta entonces que la relación existente entre los infinitos atributos de la Sustancia, que ignoramos, es el mismo tipo de relación existente entre pensamiento y extensión. La naturaleza de esta relación, en la filosofía de Spinoza, de esta manera se multiplica al infinito. Y esa relación es, justamente, un caso particular de una infinidad de casos análogos.

Esta circunstancia se verifica también en G. G. Leibniz (1646-1716) aunque de manera diferente: la relación entre pensamiento y realidad externa es un caso particular de una infinidad de casos, que es objeto de una teoría general, llamada por Leibniz «monadología», o sea «doctrina de la mónada» (que es el modo en que se presenta la *episteme* en Leibniz).

«Mónada» es un término griego que significa «la unidad, lo simple, lo indivisible, el individuo». Cada ente, para Leibniz, es una mónada. El ser mónada es lo que hay de idéntico en la totalidad de los diferentes entes. El ente en cuanto ente no es sólo, como para la filosofía clásica, una síntesis

de esencia y existencia, sino que es también mónada. La mónada que conocemos inmediatamente es nuestra conciencia. La cual es una multiplicidad de ideas, pero multiplicidad unificada en la conciencia de tal multiplicidad: las muchas representaciones están reunidas en el único acto de la conciencia, en el acto unitario que la ve en su relación. Aunque sea la unidad de un múltiple, el acto unitario de la conciencia no es divisible como es divisible un cuerpo, o sea no es divisible en partes corpóreas, y por lo tanto es una unidad simple e individual, un individuo (ya que «in-dividuo» significa justamente «no separable»).

Pero ya hemos dicho que mónada es cada ente: no sólo el ente que es nuestra conciencia. Cada ente compuesto, en efecto —por ejemplo, un cuerpo—, es un agregado de simples. Ya que cada parte en que se divide un cuerpo es a su vez un compuesto, y hasta el más pequeño de los cuerpos está constituido por una infinidad de simples. «Cada parte de la materia» afirma Leibniz «es no sólo divisible al infinito, como lo reconocieron los antiguos, sino también actualmente subdividida al infinito», (Los «antiguos» son sustancialmente Aristóteles, que por otra parte había negado la «actualidad» de la división infinita de lo extenso y había afirmado, como lo dice Leibniz, su *divisibilidad* al infinito.) Dividida en una infinidad de *simples*. Y lo simple no tiene partes, extensión, figura, divisibilidad.

Y, sin embargo, cada simple difiere de los otros simples porque si no, no podrían existir las diferencias en los compuestos ya que todo lo que hay en los compuestos proviene de sus elementos simples. O sea que cada simple es una cualidad o determinación específica.

Y no sólo eso, sino que cada cuerpo cambia y por lo tanto es necesario que cambien también los simples que lo constituyen. Y ya que la mutación implica una multiplicidad, es necesario que el cambio de los simples sea una *mutliplicidad unificada* por la calidad o determinación específica en que consiste lo simple, pero donde la multiplicidad no puede ser una pluralidad de partes corpóreas.

Pero este recogimiento de lo múltiple en una unidad simple no puede ser otra cosa que un *percibir*, un *representar.* La percepción, por cierto, debe distinguirse del percibir, o sea de la «apercepción» o conciencia, o pensamiento, aunque siempre es actividad espiritual representativa, o sea unidad simple, y por lo tanto mónada. El universo (aunque en cada uno de sus aspectos sensibles y corpóreos) por lo tanto está constituido por una infinidad de mónadas, que «son,

pues, los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas». También la realidad corpórea está constituida por una infinidad de «puntos metafísicos» cada uno de los cuales está dotado de una *vis repraesentativa* («fuerza representativa»): la *res extensa* es también un agregado de fuerzas representativas.

El ente en cuanto ente es mónada, en el sentido en que cada ente es una mónada o un conjunto de mónadas. Y cada mónada es percepción, *vis repraesentativa*; pero el modo de percibir varía de mónada a mónada: en la conciencia humana es un percibir que es él mismo percibido, advertido; y el punto más alto del percibir, en la conciencia, es el conocimiento claro y distinto. Pero este núcleo luminoso está circundado por un halo de luminosidad progresivamente degradante, constituido por una infinidad de percepciones cada vez más oscuras y confusas, pero advertibles, y por una infinidad de percepciones no advertidas, inconscientes y cada vez más reducidas en su intensidad. También toda la naturaleza y por lo tanto la naturaleza inorgánica es un percibir, una infinidad de centros de percepción. Y el alma del hombre percibe también en esos estados, como el sueño o el desvanecimiento, a propósito de los cuales se suele decir que en ellos de nada tenemos ya conciencia.

Pues bien, justamente por su simplicidad espiritual, la mónada no es una especie de contenedor en el que puede entrar cualquier cosa desde el exterior y por lo tanto puede ser cambiado por el influjo de lo que está fuera de él. «Las mónadas no tienen ventanas por las que pueda entrar o salir algo.» La *vis repraesentativa* de cada mónada representa lo que está contenido en la mónada misma y no lo que está fuera de ella.

El tipo de relación que existe entre la conciencia y la realidad externa a ella —la relación determinada por lo que antes hemos llamado «dualismo gnoseológico» y «ontológico»— es el mismo que existe entre cada mónada y todo lo que está fuera de ella, o sea entre cada mónada y todas las otras. Como en Spinoza la relación entre pensamiento y extensión queda multiplicada en la relación que subsiste entre los infinitos atributos de la Sustancia, de esta manera en Leibniz la relación pensamiento-extensión sigue multiplicada en la relación que subsiste entre las mónadas infinitas.

El principio de que cada parte de la materia no sólo es divisible al infinito sino también como afirma Leibniz, *actualmente subdividida al infinito*, está presente también en Zenón de Elea. Pero sobre la base de este principio Zenón

concluye que la división infinita de la extensión copórea tiene como resultado cero, la nada, y que por lo tanto la multiplicidad en que consiste la extensión corpórea no existe y es opinión ilusoria, como afirma su maestro Parménides.

Demócrito y el atomismo, en cambio, para los cuales la experiencia de la multiplicidad es innegable, sostienen que la materia está actualmente subdividida, pero no al infinito (de otra manera se reduciría a cero, como piensa Zenón), sino *finitamente*: la división se detiene en un *cuerpo* no ulteriormente divisible, el átomo.

Pero el concepto de un cuerpo no divisible para Leibniz es contradictorio. La división es, entonces, infinita; pero su resultado no es el cero, la nada, sólo se abandona el presupuesto materialista y si admite que los «verdaderos» átomos de la realidad no son realidades materiales, sino esa realidad inmaterial que está constituida por las «fuerzas representativas», o sea por las mónadas. La mónada es, pues, el «límite» (en el sentido que este término posee dentro del cálculo infinitesimal que justamente tiene en Leibniz, junto con Newton, a su descubridor) de la división infinita de lo extenso.

2. Carácter fenoménico del espacio y del tiempo

Pero precisamente porque cada ente es una mónada o un agregado de mónadas, Leibniz introduce una sustancial novedad en el concepto de «realidad externa» a la conciencia.

Desde Descartes a Spinoza, la «realidad externa» a la conciencia —o sea la «realidad formal» con la cual concuerda la «realidad objetiva» sobre el fundamento constituido por Dios— es la extensión, la estructura cuantitativa del mundo. Pero con Leibniz lo que aparece como extensión o estructura cuantitativa del mundo es en realidad un agregado de mónadas. Y no sólo el *espacio*, sino también el *tiempo* (o sea la sucesión de los eventos psíquicos y físicos) es en realidad un agregado procesal de mónadas. La realidad externa a la conciencia no es estructura espacio-temporal sino realidad monádica. La estructura espacio-temporal (el conjunto de las «cualidades primarias») es el modo en que se presenta en la conciencia la infinidad de mónadas, cuya reunión es llamada precisamente realidad espacio-temporal. Espacio y tiempo son «fenómenos». Fenómenos, sin embargo, que no son una imagen arbitraria de la conciencia, sino que están determinados por una configuración real de las mónadas, y cada uno

de ellos es por lo tanto *phaenomenon bene fundatum* («fenómeno bien fundamentado»).

Si desde Descartes a Spinoza lo que está fuera de la actividad representativa de la conciencia y que debe concordar con tal actividad, es la estructura espacio-temporal, con Leibniz esta estructura existe sólo dentro de la actividad representativa de la conciencia (o sea de la mónada que es la conciencia) fuera de la cual existe en cambio una infinidad de centros de actividad representativa. Y si el conocimiento auténtico, verdadero de la realidad sabe que la realidad en ella misma es una infinidad de mónadas, o sea de entes simples, entonces la experiencia de la realidad corpórea, extensa, espacial, temporal, es un conocimiento inadecuado de la realidad en ella misma.

Ya en Descartes el conocimiento de los aspectos cualitativos de la realidad es un conocimiento oscuro y confuso, al que en la realidad formal corresponden sólo los aspectos cuantitativos. Con Leibniz también estos últimos aspectos son objeto de un conocimiento oscuro y confuso, pero que, a diferencia del conocimiento de las cualidades es un «fenómeno bien fundado». Cuerpo, espacio, tiempo, no son, pues, realidad, sino imperfecciones del conocimiento de la realidad; conocimientos oscuros y confusos que no logran convertirse en claros y distintos, conocimiento sensible que no logra devenir inteligible.

3. La mutación de las mónadas y el Todo

La mónada finita no es una percepción estática, sino dinámica. La realidad que es experimentable es deveniente y, por lo tanto, deben ser devenientes también las mónadas que son los elementos simples de tal realidad. Pero el devenir de la mónada no puede ser sino pasaje de una percepción a la otra. Todo percibir, que no percibe con claridad y distinción toda la realidad, es una *tendencia* —Leibniz la llama «apetición»— a salir de la oscuridad y confusión del percibir. Esta tendencia está determinada por el estado en que se encuentra la mónada. El estado presente es la consecuencia necesaria de su estado precedente, que contiene en él su estado futuro.

Pero en cada estado, cada mónada percibe constantemente *el mismo objeto*, o sea el «Todo», el «infinito». Las mónadas finitas, son finitas, limitadas, no en cuanto al objeto de su percepción, sino en cuanto al modo en que perciben el objeto. Aun en la percepción más inconsciente, más débil, más con-

fusa, lo percibido no es una parte, sino la totalidad de la realidad. También (y más bien con más razón) en esa mónada que es la conciencia humana, lo que se percibe es el Todo infinito, aunque sólo una pequeña parte del Todo se percibe de manera clara y distinta. «Al igual que una misma ciudad, mirada desde diferentes partes, parece diferente y está como multiplicada en varios aspectos, así la multitud infinita de las sustancias simples son como otros tantos universos diferentes, que no son sino las perspectivas de un solo segundo de los diferentes puntos de vista de cada mónada», que es, pues, un «espejo viviente» del universo.

Como en Spinoza, todos los otros «atributos» expresan la Sustancia divina, en Leibniz las mónadas infinitas expresan la «Sustancia» divina, que contiene toda la realidad posible y cuya perfección es absolutamente infinita. Además, si para Spinoza nada puede ser y puede ser concebido sin Dios, en Leibniz esta afirmación se integra en la afirmación de que nada puede ser sin ser un *concebir* Dios (que, por otra parte, según Spinoza es válido para todos los «modos» del pensamiento).

4. Existencia de Dios y contingencia de la realidad

Entre Spinoza y Leibniz existe una profunda consonancia (a pesar de las apariencias contrarias) también en lo relativo al modo en que se realiza la demostración de la existencia de Dios. Antes que nada, también Leibniz, como Descartes y Spinoza, mantiene sustancialmente el «argumento ontológico» anselmiano. Y, como Spinoza y Descartes, agrega a esta prueba *a priori* una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios; una prueba que en vez de partir de la esencia o de la idea de Dios (que es justamente *a priori* con respecto a la experiencia de los entes infinitos), parte de la consideración de los entes finitos.

Y no sólo esto sino que algunas articulaciones fundamentales de la prueba *a posteriori* leibniziana ya están presentes en Spinoza; por ejemplo, el célebre «principio de razón suficiente», comúnmente considerado un aspecto específico del pensamiento leibniziano, o un elemento que Leibniz toma de la filosofía tradicional. Ese principio afirma que ningún hecho puede ser verdad o existente y ningún enunciado puede ser verdadero sin que haya en él una razón suficiente de por qué es así y no de otra manera. En la *Ética* (2.ª demostración de la proposición XI de la Primera Parte), Spinoza dice

que para cada cosa existe una «razón» del por qué existe y del por qué no existe.

La verdadera diferencia entre Leibniz y Spinoza, sobre este punto, concierne a la naturaleza de aquello a lo que se aplica ese principio. Para Leibniz, tal principio se aplica tanto a las «verdades de razón» como a las «verdades de hecho».

Las «verdades de razón» son aquellas cuyo opuesto es imposible, o sea contradictorio; la negación de tales verdades es una contradicción. «Verdades de razón» son, por ejemplo, los teoremas de la geometría euclídea. El fundamento de todas las «verdades de razón» es el principio de no contradicción.

«Verdades de hecho», en cambio, son aquellas cuyo opuesto es posible; o sea que no es contradictorio. Por ejemplo, es una «verdad de hecho» que ahora estoy sentado. Pero no es contradictorio que dentro de poco me ponga de pie, y no es contradictorio que en vez de estar sentado, me hubiera quedado de pie. Las «verdades de hecho», dice Leibniz, son «contingentes» y tienen como contenido la realidad «contingente», la realidad que no es necesario que sea tal cual es y que, por lo tanto, hubiera podido ser distinta de como es. Decir que la «verdad de hecho» es contingente significa que la existencia de la realidad contingente es un «hecho», algo certificado por la experiencia. Ésta había sido también la convicción desde Aristóteles a Descartes.

La existencia de la realidad contingente, para Leibniz, es, pues, una *verdad originaria,* al igual que es una verdad originaria esa «verdad de razón» que en el argumento ontológico es la afirmación de la existencia de Dios. (También en Descartes la existencia indudable del pensamiento es una existencia contingente, no necesaria: es indubitable que yo soy *en tanto* pienso; pero podría también no haber sido: habría podido no pensar.) Para Leibniz, pues, la contingencia es la propiedad de cierto tipo de realidad; para Spinoza, en cambio, la contingencia es un defecto de nuestro conocimiento: llamamos «contingentes» a esas cosas en relación con las cuales ignoramos las causas que las determinan necesariamente.

Ahora bien; aplicando el principio de razón suficiente a las verdades de hecho o contingentes, para Leibniz debe decirse que por último la razón por la cual son así y no de otra manera es una Sustancia necesaria, o sea Dios. Pero ya que Dios es la razón suficiente de las «verdades de hecho» o contingentes, Dios no determina esas verdades necesaria sino *libremente.* O sea Dios quiere el mundo (la realidad contin-

gente) pero hubiera podido querer infinitos otros mundos. «Infinitos universos son posibles en las ideas de Dios.» A diferencia de Spinoza, para el cual no existe realidad contingente alguna y todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina.

Dios es, pues, la mónada suprema, la Sustancia perfecta e infinita que contiene en sí toda la realidad posible y que mantiene dentro de su propio ámbito todo lo que al crearlo lo hace de posible, real. Volviendo a la concepción creacionista de Descartes y de la tradición, Leibniz restablece ese *finalismo* de la realidad que Spinoza había negado coherentemente a su propia concepción de la realidad divina.

5. La armonía preestablecida

Spinoza muestra que, para la mente humana, «actuar» significa ideas claras y distintas, y «sufrir» significa tener ideas oscuras y confusas. Su actuar y sufrir no puede ser, respectivamente, tener una eficacia causal sobre el mundo corpóreo o sufrir la acción causal de él.

Leibniz extiende este principio spinoziano a la totalidad de las mónadas: «Se atribuye a la mónada la *acción* en cuanto tiene percepciones diferentes, y la *pasión* en cuanto tiene percepciones confusas.»

Una mónada A puede, pues, percibir de manera clara lo que otra mónada B percibe confusamente. A contiene por lo tanto «lo que puede dar razón *a priori*» de lo que sucede en B. O sea que A no es una causa que actúa realmente sobre B, limitándola y dando en este sentido «razón» de lo que sucede en B; pero es una «razón *a priori*» de lo que sucede en B, en el sentido que, aunque estando separada de B, lo que en ella es percibido claramente corresponde a lo que en B es percibido confusamente.

Que luego suceda que A y B coexistan efectivamente, depende de la libre voluntad de Dios. La correspondencia real entre A y B y, en general, todas las correspondencias que existen de manera efectiva en el mundo real, y por las cuales decimos que el mundo no es un polvo caótico sino un orden sensato de interdependencia, constituyen, pues, una «armonía» que no se debe a la influencia real entre las partes del mundo, sino que es una «armonía preestablecida» por la voluntad creadora de Dios.

6. La armonía preestablecida y la relación entre el yo y la realidad externa

Pero también el «yo» (o sea la conciencia, la mente) es una mónada, y por lo tanto la relación entre el yo y la realidad externa al yo —o sea la relación entre el yo y todas las otras mónadas— es del mismo tipo que la relación entre A y B, de la que hemos hablado antes. A nuestros conocimientos claros y distintos corresponde en la realidad exterior algo real, porque la suprema Fuerza racional que domina la realidad es, por un lado, lo que el yo percibe con claridad y distinción como existente y, por otro lado, lo que preestablece la armonía entre nuestras representaciones claras y distintas y la realidad externa. Aun en modos y contextos diferentes, el teorema cartesiano de la veracidad de Dios, el teorema spinoziano de la identidad entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, y el teorema leibniziano de la armonía preestablecida entre las mónadas expresan la misma estructura conceptual de fondo: Dios, como Unidad de la mente y de la realidad externa.

En 1690 había aparecido el *Ensayo sobre el intelecto humano* de John Locke, el primer gran texto del empirismo moderno, donde se *sostiene* que todo nuestro conocimiento deriva de la experiencia y esta última es el efecto de la acción de la realidad externa sobre el sujeto cognoscente. Leibniz critica el empirismo de Locke basándose precisamente en su teoría de la mónada.

A la tesis de que todo nuestro conocimiento depende de la experiencia y por lo tanto del influjo de la realidad exterior sobre nosotros, Leibniz no puede dejar de replicar que *nada hay*, en el desarrollo de nuestro conocimiento, que provenga del exterior. Todos nuestros conocimientos son *innatos*. Y aunque sea verdad que dentro de la mónada en que consiste el yo, el conocimiento claro y distinto del intelecto proviene de la sensación. Pero la sensación no es una impresión producida por la realidad externa sobre nuestra alma, sino que es a su vez un conocimiento innato en el alma, aunque oscuro y confuso.

IX

LA *CIENCIA NUEVA* DE VICO

1. Verdad y producción

En Descartes (pero luego también en Spinoza y en Leibniz), Dios basa la verdad del conocer, o sea la correspondencia entre el conocimiento humano y la naturaleza externa, porque es Saber absoluto («omnisciente») y *a la vez* Actividad absoluta («omnipotente»). Si Dios no dominase absolutamente la realidad, su saber no sería absoluto sino limitado. Y ya que el Saber absoluto es Actividad (Fuerza, Potencia) absoluta, es capaz de *producir* la unidad entre la mente del hombre y la naturaleza. La verdad del universo coincide con la producción de él.

Gian Battista Vico (1668-1744) expresa este concepto descubriendo el origen en la manera en que la «antiquísima sapiencia de los pueblos itálicos» construye la palabra *verum*: asimilando su sentido al sentido de la palabra *factum*. *Verum ipsum factum*: lo verdadero es el mismo ser hecho, el mismo ser producido. Pero aún más determinante que la antigua sabiduría itálica es el pensamiento filosófico que, desde su comienzo, y de una vez para siempre, ve la verdad del mundo en su ser producto de Dios. Dios es la producción absoluta de la realidad.

Vico expresa este concepto de la manera más general; el conocimiento verdadero de la realidad puede existir sólo en el principio que produce la realidad: «El criterio de tener ciencia de una cosa es hacerla efectiva.» El término «ciencia» significa justamente conocimiento de la verdad, o sea *episteme*.

Pero para Descartes la Ciencia absoluta, que es a la vez producción del universo, no es del hombre, sino de Dios. Y mientras exista la diferencia entre hombre y Dios nunca podrá decirse que el conocimiento humano de la naturaleza externa sea *verdadero*. Y ya que Vico, con Descartes y Leibniz, no piensa eliminar esa diferencia, señala que sólo en Dios puede haber *ciencia* de la naturaleza externa: porque

él es su productor. El hombre no es productor de la naturaleza externa, y por lo tanto no puede existir una *ciencia humana* de la misma. El conocimiento humano de la naturaleza no es verdad, sino (como mientras tanto ya lo había afirmado Locke) sólo puede ser «probable»; aun cuando se trate de la física galileana. La tentativa cartesiana de fundamentar el conocimiento físico-matemático-geométrico de la realidad externa sobre la veracidad de Dios está destinado a fallar.

Pero para Vico esto no significa que la *ciencia* (la *episteme*) deba retroceder a su punto de partida y reducirse a la cartesiana afirmación de la indubitabilidad de la existencia del «yo».

También Vico mantiene en firme esta indubitabilidad, pero muestra que el principio de la identidad de lo *verum* y del *factum* tiene una aplicación más originaria que la intentada por la filosofía racionalista. Si se conoce de verdad lo que se produce y si no es suficiente, para el hombre, conocer la existencia del Productor divino, para estar en la verdad por otra parte nos debemos dar cuenta de que la «mente humana» o sea la esencia del hombre, es ella misma *productiva* —como ahora veremos— y que por lo tanto el hombre tiene ciencia de lo que produce.

Cuando Vico revela que la auténtica superación del escepticismo no es la indubitabilidad del pensar (porque también el escéptico puede reconocer la existencia de las propias representaciones, pero puede continuar siendo escéptico, justamente porque declara que no se puede saber cuál es su causa en la realidad externa), no se mueve en dirección diferente de la de Descartes y del racionalismo. Pero la reflexión sobre el principio de que saber es «poseer el origen» de lo sabido (y «poseer el origen» es *hacer*, producir), permite a Vico darse cuenta de que la filosofía racionalista no puede colmar el hiato ente el saber humano y el auténtico Posesor del origen de la naturaleza, Dios. O sea que con respecto a la naturaleza, lo del hombre no es un «poseer» sino un *contemplar* desde el exterior, al otro poseer y hacer (y por lo tanto no es saber). Pero con esto no se cierra el discurso de la relación entre el hombre y el «poseer el origen» porque también el hombre, como se decía, es productor.

2. La producción de la realidad histórica

Antes que nada, el hombre produce el mundo matemático. Produce todos aquellos postulados de los cuales se deducen los teoremas, y distingue de esta manera la génesis de las

verdades matemáticas, o sea el modo en que las lleva «a efecto». En la matemática, *verum et factum convertuntur.* Pero el mundo matemático como ya lo había revelado Aristóteles no tiene realidad fuera de nuestra mente y por lo tanto la matemática es ciencia, sí, pero de un mundo irreal.

Pero existe una dimensión donde el hombre no produce un mundo solamente ideal, sino un mundo real: el hombre *hace la historia.* Es el artífice de la propia historia. Se trata, pues, del «mundo de las naciones», o «mundo civil». Hay una verdad que de ninguna manera puede ponerse en duda: «que este mundo civil ha sido hecho por los hombres, por lo tanto se puede porque se deben reencontrar sus principios». Con razón Vico señala que los filósofos sólo se han propuesto edificar la ciencia del mundo natural, que puede ser poseída sólo por Dios; y que por lo tanto es una *ciencia nueva* la que se refiere a la producción humana del mundo histórico.

En la «ciencia nueva», la mente humana logra de verdad mirarse a *ella misma.* Porque es verdad que también en la reconstrucción cartesiana de la ciencia, la mente humana (el «yo») mira antes que nada a ella misma; pero, en este caso lo que sabe sobre ella misma es sólo el *hecho* de su existencia: este saber es sólo «certidumbre», o sea no es esa «verdad» que el saber posee cuando es un producir. Para Descartes y el racionalismo la verdad de la ciencia puede encontrarse sólo *saliendo* del «yo» y aferrándose a Dios; Vico muestra que, aun si esta tentativa fallase (porque el «yo» no es Dios, o sea no es el productor de la naturaleza), la verdad de la ciencia puede encontrarse *permaneciendo* en el «yo», pero en el «yo» entendido no como simple individuo pensante sino como esa «misma mente humana» que está presente en todos los individuos humanos, o sea es la esencia universal, la estructura inmutable que va revelándose a lo largo de la historia y para la cual la historia no es un sucederse caótico de eventos, sino un desarrollo ordenado y sometido, como la naturaleza, a inderogables leyes: «historia ideal eterna sobre la que corren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, tendencias y fines».

La *ciencia nueva* es justamente el conocimiento de esa misma mente humana que hace la historia y conoce este hacer suyo; que es el «principio», o sea la causa de la realidad histórica y que conoce este su ser principio y causa. En la historia, pues, *certidumbre* y *verdad* coinciden.

Tal coincidencia está determinada también por la coincidencia entre el ritmo de desarrollo del *individuo* y el ritmo

de desarrollo de los *pueblos*, y la existencia de tal ritmo (por lo cual «los hombres primero sienten sin darse cuenta, luego advierten con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura») está atestiguada por su presencia en cada individuo y por su repetirse en forma cíclica en el desarrollo histórico. Pero para Vico el hombre no es Dios. Aunque el hombre haga la historia, no posee un proyecto universal que lo guíe en sus acciones. La mente humana, aun entendida como universal y como ley del sucederse histórico, está en síntesis con la «Providencia» divina, que sabe dónde conducir por último el desarrollo de la humanidad.

En Vico se ve la anticipación del historicismo y del idealismo hegeliano, que representa el extremo baluarte de la filosofía contra la pretensión de la ciencia moderna de colocarse como la única forma auténtica del saber humano, o sea de la producción racional del mundo. Pero el principio, expresado por Vico, de que el saber es poseer el origen, o sea es *hacer*, muestra los vínculos profundos y subterráneos que unen lo que en la superficie se presenta como antitético contrastante.

Desde su comienzo la filosofía, en efecto, relaciona la *verdad* con la *producción* divina del universo y con la *producción* humana. Pero, en este caso, el producir (divino o humano) es todavía lo que la ciencia verdadera contempla. En la filosofía moderna el contemplar mismo es entendido como un producir: justamente porque el mundo que nos circunda es representación, o sea es *un fenómeno producido por el hombre*. Hasta Kant, la filosofía moderna considera que la producción humana del mundo sólo es posible si existe una realidad externa a la actividad del hombre aunque la productividad humana del conocer es limitada. Y justamente por esta limitación la actividad del hombre no logra ser ciencia absoluta y debe reconocer que es fuera de él donde existe la actividad y la ciencia absoluta de Dios.

Si en la filosofía moderna el conocimiento es producción del mundo en cuanto es representación, con Galilei aparece, en su forma determinante, el principio al cual Vico se remite conscientemente. En el experimento científico la verdad de una hipótesis está dada por un aparato que produce cierto acontecimiento sólo si la hipótesis es verdadera. Experimentar científicamente es «poseer el origen» de cierto acontecimiento. Aunque Vico también está convencido de que el experimento científico es algo profundamente diferente de la acción histórica del hombre, los dos procesos tienen en común lo esencial.

X

EL EMPIRISMO DE LOCKE

1. MÁS ALLÁ DE HOBBES

En 1690, treinta y cinco años antes de la publicación de *Ciencia nueva* de Vico aparece el *Ensayo sobre el intelecto humano* de John Locke (1632-1704) fruto de cerca de veinte años de investigación. También en este caso el punto de referencia obligado es Descartes, pero Locke tiene particularmente en cuenta la reacción que la filosofía de Descartes había suscitado en Hobbes.

Y este autor discute a Descartes partiendo del presupuesto de que todas nuestras ideas son imágenes más o menos directas de las cosas materiales, o sea que todo el conocimiento humano deriva de la sensación y de aquello que no es así derivable ni tenemos idea. Éste es el caso, para Hobbes, sobre todo de lo que entendemos con la palabra «Dios» y con las palabras que indican sus atributos («infinito», «independiente», «omnisciente», «omnipotente», «creador»).

Al negar que tengamos idea de Dios, de todo el planteamiento de Descartes nada queda en pie. Pero en la base de esta negación hay un presupuesto (la convicción de que no tenemos otras ideas sino las imágenes de las cosas sensibles) que es coherente con la metafísica materialista de Hobbes, pero que es desmentido por el contenido inmediato del pensamiento en el que están presentes también ideas reducibles a la sensación. Respondiendo a Hobbes, Descartes señala que con el nombre de «idea» entiende «todo lo que es concebido inmediatamente por el espíritu». Pero Hobbes había planteado la exigencia —característica de la filosofía de Locke—, de un análisis riguroso de la configuración de las *ideas*, de sus relaciones y de su origen.

Como en toda la filosofía moderna también Locke sostiene la definición cartesiana de «idea». «Idea», dice Locke, es «cualquier objeto de la actividad intelectual humana»; por lo tanto «idea» es también cada noción general o abstracta,

pero es también todo objeto (y por lo tanto también todo objeto particular y sensible) al que la mente pueda aplicarse pensando.

Locke llama «experiencia» todo lo que es percibido inmediatamente por el espíritu. El área de la «experiencia» lockiana coincide con el área del «ser objetivo» cartesiano. También para Locke todo el saber humano saca su propio material de la experiencia; pero la experiencia no es, como considera Hobbes, sólo «sensaciones»: la experiencia es también «reflexión», o sea percepción de las operaciones que nuestro espíritu realiza sobre las sensaciones.

Nuestra conciencia («observaciones», «espíritu»), en efecto, está dirigida a «los objetos externos», o bien está dirigida a ella misma.

El remitirse de la conciencia a los «objetos externos» es un proceso en el que la realidad, que existe en ella misma fuera de la conciencia, influye nuestros sentidos que así influidos hacen entrar en la conciencia varias y distintas percepciones de cosas, o cualidades sensibles, que corresponden a los varios modos en que los objetos externos (o sea lo que Descartes llamaba la «realidad formal» de los cuerpos) afectan nuestros sentidos. Este conjunto de percepciones, o ideas, cuya existencia depende enteramente de nuestros sentidos, es justamente la *sensación.*

Al remitirse a ella misma, la conciencia observa su propio percibir, pensar, dudar, creer, razonar, conocer, querer y todas estas acciones del espíritu, observadas, constituyen el segundo grupo de ideas de que disponemos. Estas ideas provienen de la *reflexión* de la conciencia sobre las propias operaciones.

Hasta este punto, Locke no hace sino explicar el punto de vista cartesiano, superando la reducción hobbesiana del conocer a sensaciones. Y también la crítica de Locke al innatismo, respecto de Descartes no es mucho más que una cuestión terminológica. Ya Hobbes había objetado a Descartes que si existieran ideas innatas, éstas deberían ser conocidas aun por aquellos que, por ejemplo, duermen profundamente sin sueños: una idea innata debería estar «siempre presente en nuestro pensamiento». Precisamente sobre la base de este principio, Locke rechaza el innatismo; pero Descartes había respondido a Hobbes que el propio concepto de idea innata («nacida con nosotros») no significa que ésta esté siempre presente en nuestro pensamiento, sino que «tenemos en nosotros mismos la facultad de producirla», a diferencia de las ideas de las cosas sensibles, que dependen de los sentidos.

Lo que Descartes entiende por «idea innata» es, pues, sustancialmente idéntico a las ideas que para Locke se obtienen mediante la «reflexión».

2. La incognoscibilidad de la sustancia

Es nítido que más allá de la perspectiva cartesiana está, en cambio, la tesis lockiana de la incognoscibilidad de las «sustancias».

También Hobbes anticipa esta tesis en su crítica a la afirmación de Descartes de que las ideas que representan sustancias tienen más «realidad objetiva» que las ideas que representan accidentes. Hobbes señala que la existencia de la sustancia como materia capaz de recibir diferentes accidentes y como sujeto de sus cambios, está probada por el razonamiento, y sin embargo nosotros no tenemos ninguna idea de la sustancia, que para Hobbes significa que las sustancias no son sensiblemente percibibles. Al respecto, Hobbes recordaba el principio aristotélico de que la sustancia no es percibida por los sentidos, sino que es captada por la razón (o sea no es —como decían los escolásticos— *sensible por ella misma,* sino *per accidens,* o sea en cuanto sus modificaciones son sensibles por ellas mismas: los sentidos perciben el color, la figura, la voz, el peso, la fuerza de un hombre, pero no el ser hombre).

Pero Locke desarrolla a fondo esta indicación de Hobbes. Todas las ideas que provienen de la sensación y de la reflexión son llamadas «simples» por Locke, porque son el material con el cual el «espíritu» (o sea la conciencia, el intelecto) *construye* otras ideas, que por lo tanto son «ideas complejas». Ideas simples que derivan de la sensación, son los colores, los sonidos, los sabores, las sensaciones térmicas y táctiles, la solidez, extensión, figura, movimiento, reposo, número de los cuerpos; mientras que la percepción, el pensamiento, la duda, el creer, el razonar, el querer son ideas simples que derivan de la reflexión.

Con respecto a las ideas simples el espíritu es *pasivo*: ni aun el más sublime ingenio puede construir una sola idea simple nueva. Y todas las ideas simples que derivan de la sensación son «ideas reales», o sea corresponden a la realidad externa: no en el sentido en que éstas sean todas imágenes o representaciones fieles de lo que existe fuera del espíritu (esta propiedad conviene sólo a aquellas ideas simples que son las «cualidades primarias» de los cuerpos, o sea conviene

a los aspectos cuantitativos de la realidad), pero en el sentido de que no son fantásticas o imaginarias, sino que tienen «un fundamento en la naturaleza», o sea «son en nosotros efectos de poderes de las cosas existentes fuera de nosotros».

Con relación a las ideas complejas, la mente del hombre en cambio es *constructiva*, en el sentido en que une y separa las ideas simples. Ideas complejas son, además de cualquier combinación de ideas simples, las *ideas abstractas* y generales, las *idas de relación* entre ideas —por ejemplo, «mayor», «menor», «padre», «hijo», y la relación de causalidad— y las *ideas de sustancia*.

En lo que concierne a este último caso, Locke revela que ciertas ideas simples se presentan *constantemente juntas*. Por ejemplo, las ideas simples que componen cierto tipo de figura se presentan constantemente junto con las ideas simples del poder de moverse en cierto modo y de emitir ciertos sonidos llamados «palabras». Aunque este grupo de ideas es indicado con un solo nombre —«hombre»—, *no* es una idea simple sino justamente un conjunto de muchas ideas simples. La tendencia a considerar este conjunto como una única idea simple es la misma tendencia a considerar que la experiencia no pertenece sólo a esa multiplicidad de ideas sino también al modo en que éstas se unen, o sea también al principio de su unidad. Sucede que al no poder admitir que estas ideas puedan existir por sí solas, la mente se vea llevada a afirmar la existencia, en la experiencia, de un *substratum* en el cual las ideas subsisten y se afianzan, y que este *substratum* es llamado «sustancia».

En cambio, las sustancias *no* son objetos pertenecientes a la experiencia. Es verdad que las cualidades reales, que existen fuera de la experiencia y que producen en la experiencia las ideas simples, no pueden existir *sine re substante*, o sea sin algo que las sostenga, sin un apoyo, un sustrato, una *substantia*, pues, pero este algo *para nosotros sigue siendo algo completamente desconocido*. Lo que llamamos «sustancia» está envuelto en la más completa oscuridad y por lo tanto no es una idea clara y distinta (según en cambio lo que consideraba Descartes).

Lo que por ejemplo llamamos «hombre» es, pues, una idea compleja, constituida por la unión entre un conjunto de ideas simples que se presentan constantemente juntas y la idea de un sustrato de las cualidades reales que producen esas ideas («la capacidad de producir ideas en la mente yo la llamo cualidad de la sustancia en la que reside tal poder»); pero estamos completamente a oscuras sobre qué es ese sustrato,

o sea el hombre en él mismo, considerado separadamente del conjunto de las ideas simples que forman sus propiedades.

Y no sólo es incognoscible la sustancia corpórea (*res extensa*) sino también la sustancia espiritual (*res cogitans*) porque, también en este segundo caso, ignoramos en qué consiste el sustrato de las operaciones que experimentamos en nuestros sentidos.

3. La existencia de las sustancias y su influjo recíproco

Por otra parte, del hecho de ignorar en qué consisten las sustancias materiales y espirituales (o sea, por el hecho de que las sustancias no son cosas que se presentan en la experiencia), no se desprende que las sustancias no existen. Son realmente existentes más allá de la experiencia y son las unidades que recogen en ellas o hacen de sostén de las cualidades reales que producen en nosotros las ideas simples de la sensación y de la reflexión.

Pero justamente porque la sustancia es incognoscible queda disminuida la premisa fundamental del problema —propio de la corriente cartesiana— de cómo la sustancia material pueda influir sobre la sustancia espiritual (y viceversa) que le es absolutamente heterogénea. Por cierto, las ideas simples de solidez, extensión y figura son heterogéneas respecto de las ideas simples de pensamiento o de voluntad; ya que ignoramos por completo en qué consisten las sustancias materiales y espirituales que respectivamente hacen de sustrato de las cualidades reales que producen en nosotros esos dos grupos de ideas, ni podemos excluir *a priori* una influencia recíproca entre la sustancia material y la espiritual.

No sólo esto sino que debemos tomar conciencia de que las sustancias materiales actúan sobre nuestra mente mediante la modificación de nuestros sentidos. Locke reconoce que la existencia de una realidad externa a nuestra mente y a la que corresponden las ideas simples de la sensación no posee, por cierto, el grado de evidencia que compete a la intuición de la existencia de las ideas (o sea no posee esa indubitabilidad que Descartes ha revelado en relación justamente con la existencia del pensamiento o con el contenido del pensamiento), y, sin embargo, Locke señala también que la existencia de la realidad externa posee su «evidencia» que no puede ser descuidada.

Y a Descartes —para el cual también los conocimientos

más evidentes pueden ser un sueño y por lo tanto dubitables si no se sabe que Dios existe— Locke replica, por un lado, que donde sólo hay sueño ningún razonamiento podrá salir nunca del sueño y de la duda, y por el otro lado, que existe una diferencia muy nítida entre soñar que se está en el fuego y estar de verdad en él.

Pero al respecto Locke responde que ya que *estamos seguros* de que el placer y el dolor están unidos a la influencia en nosotros por parte de ciertos objetos (cuya existencia percibimos o soñamos percibir con los sentidos) y ya que esta certidumbre tiene el mismo grado que nuestra felicidad e infelicidad, «a nosotros no nos importa nada lo que exista y lo que pueda conocerse fuera de nuestra felicidad e infelicidad», o sea prescindiendo de ellas. La *certidumbre* de que existen fuera de nosotros ciertos objetos de los cuales depende nuestro placer y dolor y por lo tanto nuestra felicidad e infelicidad, no puede ser descuidada y menos puede ser considerada una simple «fe» u «opinión». Es un conocimiento efectivo de la realidad externa, aportado por diferentes grados y modos de evidencia y de certidumbre.

4. La ciencia

Pero también debe tenerse presente que todas las premisas de esta argumentación lockiana eran bien conocidas por Descartes, para el cual los sentidos indican ciertamente lo que para nosotros es útil o dañino, agradable o doloroso, pero nada nos enseñan sobre la existencia y conformación de las cosas que están fuera de nosotros.

La diferencia de fondo que va delineándose entre Descartes y Locke es que al primero le interesa conocer, de manera intransigente y rigurosa, hasta dónde se extiende el saber verdadero, la *episteme*, independientemente de nuestras *exigencias prácticas*, o sea independientemente de nuestra voluntad de evitar el dolor y de obtener la felicidad; mientras que en el segundo, el interés por lo que de verdad podamos saber nos lleva más allá del saber que está vinculado a nuestras exigencias prácticas.

Por este motivo, Locke niega que el conocimiento de la naturaleza «sea capaz de convertirse en ciencia» (o sea *episteme*), y afirma que «la moral» o sea la investigación de lo que es el sumo bien para el hombre es «la ciencia propia y el empeño de la humanidad en general». Como luego diría Vico, no conocemos las cosas en ellas mismas, porque no fuimos

nosotros los que las producimos; sólo Dios conoce la sustancia de las cosas creadas por él.

Y si se tiene presente que la palabra «moral» proviene (como el inglés *morals*) del latín *mores*, que indica las costumbres y los hábitos de los pueblos, también la afirmación lockiana de que la «moral» es la ciencia propia del hombre se mueve en la misma dirección de la «ciencia nueva» de Vico, cuyo contenido es justamente el «mundo moral», el «mundo de las naciones» producto de los pueblos. El conocimiento de la naturaleza, en cambio, es para Locke como para Vico sólo probable y conjetural, basado en un conocimiento descriptivo de los hechos de la experiencia, que permite incrementar nuestras comodidades y nuestro bienestar, pero que es del todo incapaz de convertirse en «ciencia».

La tesis lockiana de la incognoscibilidad de la sustancia altera profundamente la estructura que la ciencia posee en el racionalismo cartesiano. Para Descartes, la veracidad de Dios garantiza la verdad de los conocimientos humanos claros y distintos, o sea garantiza su correspondencia con la realidad externa. Claras y distintas son las cualidades primarias pero cuya idea implica la idea de la sustancia material (*res extensa*) en la que deben basarse para poder existir. La claridad y distinción de la idea de la sustancia material es la base de todas las ideas claras y distintas, cuya correspondencia con la realidad externa está garantizada por Dios.

Pero Locke muestra precisamente que la idea de sustancia —y por lo tanto también la de sustancia material— no es una idea clara y distinta. Queda disminuida la condición misma que en Descartes consiente y solicita la intervención de la garantía divina: ya no existe lo que la verdad divina debe garantizar. Locke considera que la existencia de Dios es rigurosamente demostrable, pero esta demostración ya no es, como en el racionalismo, un inevitable punto de pasaje de la *episteme* (o sea afirmación de lo que une el pensamiento con la realidad externa natural) sino que es un punto de llegada que tiende a convertirse en un apéndice. Ya no es la razón (y precisamente la razón metafísica) la que nos hace conocer la realidad externa a la mente, superando la experiencia y prescindiendo de su apoyo (y éste era el itinerario de la filosofía racionalista): para Locke el único puente con la realidad corpórea externa está constituido con la experiencia sensible, aunque este puente no posee la absoluta indubitabilidad de la «intuición» con que el yo conoce la propia existencia y el contenido inmediato de su mente, y de la «demostración» con que se demuestra la existencia

de Dios. En este sentido el «conocimiento sensitivo» de la realidad natural externa no pertenece a la *ciencia* (o sea a la *episteme*).

5. El principio de causalidad

La demostración lockiana de la existencia de Dios es una especie de variación del «tercer camino» a través del cual Tomás de Aquino llega a la afirmación de Dios. Es indubitable que existe ese algo que soy yo. Pero entonces existe algo eterno, porque de otra manera la realidad no eterna, que se inicia, estaría producida por la nada; pero la nada no puede producir algo existente; por lo tanto, la realidad no eterna debe ser producida por la realidad eterna y consciente.

También en la base de esta prueba se encuentra el principio de que la nada no produce realidad alguna, y tal principio es una formulación fundamental del principio de causalidad.

Pero hay *un segundo* tipo de relación causal, que tiene una función preeminente en la concepción lockiana. Se trata de la capacidad de la realidad externa para producir ideas en la mente: las ideas que provienen de la sensación son el efecto de la acción ejercida por la realidad externa sobre nuestra sensibilidad. Y justamente sobre la base de esta segunda forma del principio de causalidad puede afirmarse la existencia de la realidad corpórea externa a la mente. Y se trata en efecto de una segunda forma, porque mientras la primera («de la nada nada se produce») es para Locke absolutamente indubitable, la segunda forma, como hemos visto, no nos hace conocer de manera tan indubitable la existencia de las cosas fuera de nosotros.

Sin embargo, cuando Locke analiza explícitamente la idea de causa se refiere a *una tercera* forma del principio de causalidad, o sea a la relación entre dos ideas dadas en la experiencia. La idea de causa, así entendida, no es una idea simple, sino una idea compleja, y precisamente ese tipo de idea compleja que es la idea de relación. Y mientras las ideas simples son todas «copias» de la realidad externa (las ideas simples de las cualidades primarias al ser copias *fieles* de su modelo externo, las ideas simples de las cualidades secundarias *no* poseen en cambio tal fidelidad sino que son efectos constantes de las cosas existentes fuera de nosotros), las ideas complejas se encuentran en cambio en una condición diferente, porque por el hecho de que están construidas por

nuestra mente, no pueden corresponder a la realidad externa.

Con mayor propiedad las ideas complejas de sustancias pueden considerarse copias imperfectas e inadecuadas de la realidad externa, porque es verdad que las sustancias nos son desconocidas, pero sabemos que son el sustrato de las cualidades reales capaces de producir ideas en la mente. Las otras ideas complejas, en cambio, entre ellas (además de las ideas abstractas y generales) la idea de causa, no son copias sino que son ellas mismas originales y los modelos, «arquetipos» creados por la misma mente, que no son confrontados con las cosas, sino que las cosas se confrontan con ellos.

Esto quiere decir que la relación causal tiene una existencia sólo mental. En la experiencia, percibimos que la idea del fuego está constantemente seguida por la idea de las cenizas y es su causa (no olvidemos que «idea» es cartesianamente todo lo que nosotros percibimos) pero no podemos decir qué cosa corresponde, en las cosas fuera de nosotros, a esta unión.

Está claro que esta forma de causalidad que, en cuanto idea compleja, tiene una existencia sólo mental, difiere tanto de la primera como de la segunda forma de causalidad. Todo esto significa que si Locke ha analizado esta tercera forma del principio de causalidad no ha hecho otro tanto para las primeras dos, que actúan, pues, en la construcción lockiana, fuera de todo control conceptual por parte del filósofo. Podremos señalar que esta circunstancia expresa un rasgo de fondo, común a toda la historia del pensamiento moderno de Descartes a Kant incluso. O sea, actúa en la reconstrucción de la *episteme*, realizada por el pensamiento moderno, un *presupuesto* no justificado (que por otra parte el pensamiento moderno hereda del pensamiento antiguo) que sólo en el idealismo es aclarado *como presupuesto*, y por lo tanto es *exceptuado*.

6. Espacio y tiempo

Pero no sólo la tercera de las tres formas de causalidad consideradas en el parágrafo precedente, sino también toda otra idea compleja (hecha excepción se ha visto para la idea de sustancia y de Dios) tiene una existencia sólo mental.

Son particularmente importantes las ideas complejas de espacio y de tiempo, que aunque sea por otros motivos también Leibniz considera como determinaciones pertenecientes no a la realidad en ella misma sino a nuestro modo de repre-

sentarla. Espacio y tiempo como ideas complejas *no* son las cualidades primarias de la extensión y de la duración: las cualidades primarias son ideas simples y son copias adecuadas de cualidades que existen en la realidad, fuera de la experiencia. Las ideas complejas de espacio y de tiempo tienen en cambio una existencia exclusivamente mental y son a las cualidades primarias correspondientes como la idea de conjunto de los números naturales es a la idea en la unidad. Las ideas de espacio y de tiempo se obtienen mediante la repetición y multiplicación de las unidades espaciales y temporales presentes en las cualidades primarias (y las ideas de infinito y de eternidad se obtienen quitando todo límite a esa repetición o multiplicación).

Aun en su profunda novedad, el pensamiento kantiano consiente captar, bien visible, la importancia que tiene para él la filosofía de Locke, «el célebre Locke» es la expresión que Kant usa frecuentemente para referirse al pensador inglés. El tema de incognoscibilidad de la sustancia, del carácter activo del espíritu en la construcción de las ideas complejas, y por lo tanto del carácter exclusivamente mental de las ideas de causa, espacio, tiempo, la misma ambigüedad del concepto de causalidad, el concepto de lo esencial «dirigiéndose» del espíritu a la realidad externa y su pasividad respecto de ella en lo que concierne a las ideas simples, anticipan fundamentales aspectos del pensamiento kantiano.

XI

BERKELEY, ENTRE EMPIRISMO E IDEALISMO

1. La abstracción

En 1710 George Berkeley publica el *Tratado de los principios del conocimiento humano*, donde con asombrosa precocidad, considera con rigor los problemas que Locke dejó abiertos sobre todo vinculados con la relación entre realidad mental y la realidad externa a la mente.

El empirismo de Berkeley (1685-1753) ya es una forma de idealismo; y también su crítica a las «ideas abstractas» en general se entiende como una forma de «nominalismo» (o sea la teoría que a partir del filósofo medieval Roscellino retomada luego por Hobbes y por Locke, sostiene que los conceptos universales son sólo nombres, a los que nada corresponde en la realidad, que es siempre individual, particular), sin embargo, la crítica de Berkeley a la «abstracción» está guiada por un enfoque de fondo que parece anticipar la gran crítica hegeliana al pensamiento abstracto.

Al igual que Berkeley no niega la existencia de ideas universales, sino que muestra que la idea universal no es una idea abstracta, o sea que no tiene contenido propio, «positivo», obtenido *abstrayendo* correspondencias de las ideas particulares. Locke había afirmado que aun la más concreta de las ideas abstractas siempre es producida con «dificultad» por el hombre: la idea general de un triángulo, por ejemplo, contiene un triángulo que «no debe ser oblicuo ni rectángulo ni equilátero ni isósceles ni escaleno, sino todos y ninguno de éstos al mismo tiempo» (*ninguno de éstos*, porque el triángulo abstracto, abstrae, justamente, triángulos particulares; *todos éstos*, porque se refiere a cada uno de tales triángulos).

Pero por esta afirmación de Locke, Berkeley concluye que una idea tal no sólo es «dificultosa» sino que es una *contradicción* y por lo tanto es imposible, inexistente. No puede existir en la mente humana un contenido positivo que tenga los caracteres contradictorios de la idea abstracta. El vicio de

la abstracción consiste en prescindir de las ideas particulares, creyendo que cuanto se obtenga después de esta reparación es también un contenido positivo y consistente, en condiciones de aparecer, separado de los detalles, en la conciencia. Como si en la idea de color estuviese contenida una especie indefinida de color que no es ninguno de los colores existentes.

Berkeley, por lo tanto, puede mostrar que la idea universal —por ejemplo, la idea de color— no es una idea abstracta, sino es una idea concreta, o sea particular, *que la mente relaciona con todas las otras ideas* particulares de un cierto tipo (por ejemplo, las ideas de cada uno de los colores), considerándola como su signo o representación.

O sea que cuando hacemos consideraciones sobre el hombre en sentido universal en la mente está presente la imagen de un hombre definido y particular, pero no considerada en su definitivo y particularidad sino que es considerada en la relación que tiene con todos los hombres significados o representados por ella. Para Locke, a las ideas abstractas nada corresponde en la realidad externa a la mente (ya que en cuanto abstraídas de la mente son tipos de ideas complejas); Berkeley muestra que éstas no existen ni en la mente.

2. El inmaterialismo

Pero el gran paso hacia delante de Berkeley consiste en el modo en que muestra que no existe realidad material alguna fuera de la mente, no percibida por ésta. Esta tesis ya fue adelantada por Leibniz pero la argumentación de Berkeley es completamente diferente, no implica ninguna teoría metafísica, es simple y rigurosa.

Las ideas (este término, por lo general, tiene el significado constante que, a partir de Descartes, toda la filosofía moderna le atribuye) existen en la mente. Decir que las cosas extensas, coloreadas, pesadas, calientes, ruidosas, o sea las diferentes ideas de cosas extensas, coloreadas, pesadas, calientes, ruidosas existen en la mente no significa que la mente sea extensa, coloreada, pesada, caliente, ruidosa, sino que significa que tales ideas son percibidas por la mente. Se trata de comprender que «la existencia de una idea consiste en ser percibida». Todos reconocen que las ideas presentes en nuestros pensamientos, pasiones e imaginaciones no pueden existir sin la mente; pero también todas las sensaciones y todas las cosas sensibles son ideas, y por lo tanto no pueden

existir si no es en una mente que las percibe. Decir que la mesa sobre la que escribo existe, significa que la veo y la siento, o sea la percibo; y si me encontrase en otro cuarto, diría que esta mesa existe, «entendiendo con esto que si yo estuviese en mi estudio la podría percibir o que cualquier otro espíritu actualmente la percibe».

Ahora bien; afirmar que cosas no pensadas existen en ellas mismas, absolutamente, o sea sin ninguna relación con su ser percibidas, «*implica una manifiesta contradicción*». En apariencia no habría nada más fácil que pensar casas, montañas, ríos y, en una palabra, todas las cosas de la naturaleza sin que haya alguien para percibirlas. Pero este pensar no es otra cosa que formar en la mente ciertas ideas, omitiendo la idea de alguien que las percibe, o sea olvidando que *aquí estamos nosotros para percibirlas y para pensarlas.* Para poder concebir que los objetos de nuestra mente existen fuera de la mente «es necesario que se pueda *concebir* que éstos existen *no concebidos,* o no pensados; lo que es una contradicción manifiesta». O sea «la mente, no dándose cuenta de ella misma, se ilusiona pensando que puede concebir que existan cuerpos *no pensados* por la mente o fuera de ella».

Desde el punto de vista formal, también el idealismo más maduro no tendrá nada que agregar a esta poderosa conciencia que el pensamiento posee de su propia intrascendentalidad, o sea de la imposibilidad de avanzar más allá de la dimensión en que ésta consiste. También porque Berkeley, como luego lo hará el idealismo, relaciona explícitamente con la *abstracción* la convicción de que exista una realidad corpórea externa a la mente. «No dándose cuenta de ella misma», la mente abstrae de ella misma, se separa de ella misma, y esta separación es la misma abstracción con la cual la mente separa la existencia de los objetos sensibles de su ser percibidos. Como es imposible la idea abstracta, porque su contenido es una contradicción, de esta manera es imposible la idea de cosas existentes y no percibidas, porque también en este caso el contenido de tal idea es una contradicción.

Si la afirmación de la existencia de cosas más allá de la mente y no percibidas es una contradicción manifiesta, la existencia de las cosas percibidas por la mente —y tales cosas son justamente las ideas— consiste en su ser percibidas. «Su *ellas* ["ser"] es *percibido* ["ser percibidas"]». También para Descartes y todos los filósofos modernos que preceden a Berkeley, el *ellas* de las ideas es su ser *percibidas.* La novedad de Berkeley consiste en excluir y más precisamente *en el modo* en que se excluye, que fuera de este *ellas* (o sea fuera

del ser mental) haya cosas materiales que actúan sobre la mente y que son los modelos de los cuales las ideas son copias más o menos fieles.

Se trata de la negación más radical de la existencia de la materia; pero también debe decirse que ésta es la materia de los filósofos, o sea la *res extensa*, no es la materia con la que choca cada día el «sentido común» de los hombres. Por esto Berkeley puede decir que «los mismos principios que a primera vista conducen al escepticismo, impulsados hasta cierto punto, devuelven otra vez a los hombres hacia el sentido común».

3. Crítica de la distinción entre cualidades primarias y secundarias

De todo lo dicho se desprende que para Berkeley no puede existir otra sustancia que la espiritual («espíritu», «alma», «yo», «mente») y que las cualidades sensibles —ya sean las primarias o las secundarias— no pueden tener como *substratum* una sustancia material o corpórea (que desde Descartes a Locke se entiende como una cosa externa a la mente).

Pero la *negación de la abstracción* (véase parágrafo 1) permite a Berkeley mostrar de manera específica que las cualidades primarias no pueden tener una naturaleza diferente de las cualidades secundarias. En efecto, es imposible percibir las llamadas cualidades primarias (extensión, figura, movimiento) sin las llamadas cualidades secundarias: por ejemplo, es imposible percibir una extensión no coloreada. Si entonces se afirma que las cualidades primarias, a diferencia de las secundarias, existen en la realidad externa, es porque *se abstrae* el aspecto cuantitativo del aspecto cualitativo de la realidad, y se considera que ese primer aspecto así separado tiene su propia inteligibilidad, a la que se puede hacer corresponder algo en la realidad externa. Pero una extensión no coloreada es tan poco inteligible como el color en general, que como idea abstracta es un color diferente de todos los colores percibibles.

Por lo tanto, ya no se puede afirmar que las cualidades primarias son «primarias» porque existirían también fuera de la mente: ya que las cualidades «secundarias» con la condición de la perceptibilidad de las cualidades «primarias» también éstas, como cualquier otro contenido de la mente, existen sólo dentro de la mente, o en cuanto son per-

cibidas y pierden de esta manera su carácter de «primariedad».

4. Confutación del escepticismo

Berkeley se da cuenta plenamente de que la propia teoría aparentemente escéptica y muy lejana del sentido común, es en cambio la negación más perentoria del escepticismo.

El fundamento del saber sigue siendo para Berkeley la indubitabilidad de la existencia del yo y de todo lo que es percibido por el yo —la indubitabilidad que Descartes ha colocado como fundamento de la *episteme*. Pero ni la razón ni los sentidos, señala Berkeley, pueden llevar a la afirmación de la existencia de la materia externa: no la razón, porque los mismos defensores de ésta, su función, excluyen que exista una conexión necesaria entre los cuerpos y la mente; no los sentidos, porque «el testimonio del sentido no puede ser usado como prueba de la existencia de algo que no es percibido por el sentido».

Sin embargo, el darse cuenta de esta doble imposibilidad, advirtiendo al mismo tiempo que la afirmación de una realidad externa a la mente es una contradicción, no es rendirse al escepticismo sino superarlo definitivamente. En efecto, es justamente el «presupuesto» de la diferencia entre cosas e ideas, es justamente «la suposición de la existencia de las cosas fuera de la mente» la que tiene como consecuencia inevitable el escepticismo. Ya que «si los hombres piensan que las cosas reales subsisten sin la mente y que su ciencia es *real* sólo en cuanto están conformes con las cosas reales, resulta que jamás estaremos seguros de tener algún conocimiento real. En efecto, ¿cómo es posible saber [o sea percibir] si las cosas percibidas están de acuerdo con las no percibidas y existentes fuera de la mente?». El que presupone la separación entre mundo mental y realidad externa a la mente —que abstrae la existencia de las cosas pensadas de su ser pensadas— deberá llegar a la conclusión de que «vemos sólo las apariencias y no las reales cualidades de las cosas», porque de las cosas «conocemos sólo su relación con nuestros sentidos» y no cómo son en ellas mismas.

De esta manera, Berkeley no sólo llega a las raíces del escepticismo sino que prefigura también esa forma superior de «escepticismo» que es la filosofía crítica kantiana; la cual, por cierto, no entiende asociarse al escéptico en la afirmación de que cada uno de nuestros conocimientos es «vana quime-

ra» sino que adelanta su tesis fundamental de que *las cosas en ellas mismas son incognoscibles*, porque parte del *presupuesto* de que otras son las «apariencias» (los «fenómenos» y este término también ya es usado por Berkeley) y otras las cosas en ellas mismas fuera del espíritu.

En este sentido, la confutación berkeleyana del escepticismo prefigura el enfoque que el idealismo asumirá con respecto de la tesis kantiana de la incognoscibilidad de las «cosas en sí»: al mostrar que el concepto de una realidad en sí misma es contradictorio, el idealismo hará caer también la tesis kantiana de la incognoscibilidad de la realidad en ella misma.

Y con la misma lucidez Berkeley se da cuenta de que la duda cartesiana respecto de todas las cosas —entre ellas los objetos de los sentidos y el propio cuerpo— depende del haber *presupuesto* arbitrariamente una realidad en ella misma existente fuera de la mente ya que sólo si se cree que tal realidad pueda existir puede dudarse de que nuestras percepciones le correspondan. Tanto más aguda es esta observación de Berkeley cuanto más radical es Descartes —en la fase de la duda y en la misma fase de la posición de la indubitabilidad del «yo»— en admitir explícitamente la posibilidad de que fuera del «yo» nada existe.

5. Nueva interpretación de la ciencia

Para Berkeley el inmaterialismo no sólo es el arma más eficaz contra el escepticismo sino que refuerza también la nueva ciencia de la naturaleza, liberándola de las oscuridades que comprometen su desarrollo. De esto se desprende una concepción singularmente moderna de la ciencia, en particular de la física y de la matemática.

En lo que concierne a la física, Berkeley revela que mediante la observación podemos descubrir las leyes generales de la naturaleza, que, sin embargo, no tienen un valor absoluto porque no se puede estar seguros de que el «autor de la naturaleza opere siempre de acuerdo con ellas». Tales leyes no indican «causas» sino «signos». «El fuego que veo [o sea el fuego como fenómeno óptico] no es la causa del dolor que sufro al acercarme a él, sino que es el signo que me previene de este hecho». El aspecto visible, *en cuanto visible*, no puede ser la causa de una impresión táctil; y por otra parte, que el fuego visible sea ese mismo objeto que produce calor es sólo una hipótesis, es la hipótesis adelantada por ese signo que indica la existencia del calor. La naturaleza no apare-

ce como un nexo de causa y de efecto sino más bien como un lenguaje que debe interpretarse.

Además resulta claro que para Berkeley es inaceptable la distinción de Newton entre tiempo y espacio *absolutos* (o «matemáticos», o «puros») y tiempo y espacio *relativos* (o «aparentes»): justamente porque tiempos y espacios absolutos (y el concepto correlativo de «movimiento absoluto») son «absolutos» porque se los considera como percibidos y no percibibles, y por lo tanto implican ese absurdo que es propio del concepto de una realidad no percibida. Pero Berkeley considera que la física no necesita tales entidades metafísicas. Es la concepción de la ciencia que resultará vencedora en el ámbito de la epistemología contemporánea.

En lo que concierne a la matemática («para ser claros, sospechamos que los matemáticos están sujetos, como los otros hombres, a los errores que derivan de la doctrina de las ideas abstractas y de la existencia de los objetos fuera de la mente»), los números no son ideas abstractas y si la matemática prescinde de los nombres y de los signos (que «nos guían para actuar con respecto a las cosas y para disponer bien de ellas») y cree tener que ver con entidades inteligibles en ellas mismas, entonces ya no tiene contenido alguno.

Para Berkeley también está viciada la manera en que sus contemporáneos (y sobre todo Newton y Leibniz) han planteado el cálculo infinitesimal. En la razón de este defecto se halla el presupuesto de la infinita divisibilidad de la extensión finita. Pero «toda extensión finita que puede ser objeto de nuestro pensamiento es una idea existente sólo en la mente y, en consecuencia, cada parte de ésta debe ser percibida. Si yo, por lo tanto, no puedo [como evidentemente no puedo] percibir innumerables partes en la extensión finita que considero, por lo tanto no están contenidas en ella».

Pero también en esto Berkeley confía en que la matemática pueda proceder igualmente sin su «especulación sobre los infinitésimos». Naturalmente Berkeley no dice cómo: será necesario esperar al matemático Cauchi, en los primeros lustros del siglo XIX, para que la confianza de Berkeley se vea replanteada. Por otra parte, también Berkeley, como Locke, ve la importancia de la ciencia físico-matemática en su función *práctica*.

6. La existencia de Dios

La actividad que para la mente es su experiencia inmediata no es otra que la propia: la mente advierte su propia

actividad en producir sus pensamientos y no advierte actividad alguna en las ideas, o sea en los elementos que constituyen el contenido de los pensamientos. Las ideas son objeto de la actividad de la mente y por lo tanto del todo inactivas, inertes, pasivas. Su existencia, hemos visto, consiste en el ser percibidas. El mundo, o sea el conjunto de las ideas, puede existir sólo como contenido de la mente que piensa y que quiere y que es también la única forma posible de actividad. Todo cambio, sucesión, inicio, separación de las ideas tiene, pues, su causa únicamente en la mente, no en otras ideas (y mucho menos en una realidad externa a la mente).

Pero «por más potencia que pueda tener sobre mis propios pensamientos» también hago la experiencia de que «las ideas actualmente percibidas con los sentidos» —y que en general son llamadas «cosas reales» o en su conjunto «naturaleza»— no dependen de mi voluntad. (Se trata de las ideas que Descartes llama «adventicias» y que para Locke son las más idóneas para hacernos conocer lo que existe fuera de nosotros.) Si de día abro los ojos, no tengo el poder de elegir lo que «debe presentarse ante mi vista»; y lo mismo sucede con los otros sentidos. «Las ideas que impresionan mis sentidos no son creadas por mi voluntad.»

Pero deben tener una causa que las produce, y esta causa no puede ser una idea o un conjunto de ideas, y mucho menos una sustancia externa corpórea. Ya que las ideas pueden existir sólo en una sustancia espiritual entonces es necesario afirmar que la causa de esas ideas es una sustancia espiritual activa diferente de mi mente. Pero ya que las mentes de los otros hombres se encuentran, en relación con esas ideas, en la misma condición en que se encuentra mi mente, hay que llegar a la conclusión de que la sustancia espiritual, diferente de la mente de cada hombre, es la Mente, o el Espíritu absoluto —«Dios»— en el que hallan su razón el orden y la magnificencia de la naturaleza.

En otros términos: las cosas sensibles existen realmente; pero son ideas impresas en nuestra mente; por lo tanto, su causa es un espíritu infinito que las percibe eterna y necesariamente.

7. El principio de causalidad

A diferencia de Locke, Berkeley, anticipando a Hume, muestra que entre las ideas no puede existir una relación causal. Pero también Berkeley, como Locke y Descartes, con-

sidera que las ideas actualmente percibidas por los sentidos —las ideas que «impresionan» nuestros sentidos— son el *efecto* de una acción ejercida sobre la mente por parte de la realidad externa. La innovación de Berkeley es que esta realidad externa no puede ser otra cosa que una mente, y precisamente la Mente infinita de Dios.

Obsérvese finalmente que la aplicación del principio de causalidad *a la idea*, en la demostración de la existencia de Dios, se produce de manera diferente en Berkeley y en Descartes. Descartes lo aplica al *ser objetivo* de la idea; Berkeley a la *existencia actual* de la idea. En Descartes la idea es una *representación* que remite por último a una realidad representada, existente fuera de la idea. En Berkeley la representación *coincide* con la realidad representada («el objeto y la sensación son la misma cosa»).

En lo que concierne, en cambio, a la aplicación del principio de causalidad a las ideas adventicias, Berkeley está de acuerdo con Descartes en reconocer que tales ideas son efecto de una causa externa. Pero para Descartes tal causa es la sustancia material (en la que existe también el contenido de esas ideas adventicias que son las cualidades primarias) mientras que Berkeley, muestra, como se ha visto, que al no poder existir sustancia material alguna, la causa de las ideas adventicias no puede ser una sustancia material.

XII

HUME: EL EMPIRISMO RADICAL

1. Impresiones e ideas

La actitud de pensamiento inaugurada por Locke llega a su expresión más rigurosa en la filosofía de Berkeley y de David Hume. El efectivo paso adelante de Hume (1711-1776) respecto de Berkeley concierne a su crítica al principio de causalidad y a la afirmación de la existencia de cualquier tipo de sustancia.

Para Hume, todas las percepciones de la mente se dividen en dos clases: las «impresiones» y las «ideas». No debe perderse de vista la nueva terminología de Hume: las «percepciones» corresponden a lo que Descartes, Locke, Berkeley llaman «ideas»; por lo tanto Hume usa el término «idea» en un sentido restringido con respecto al de sus predecesores (y más cercano al uso común de tal término).

Las «impresiones» son las percepciones que tienen más fuerza, vivacidad, intensidad, potencia y comprenden no sólo las percepciones que Locke y Berkeley (y naturalmente no sólo ellos) llaman «sensaciones», sino también las emociones, las pasiones, los sentimientos (amistad, generosidad, venganza, crueldad, amor, odio), las diferentes formas de voliciones y deseos y en general todo lo que Hume llama «sensación interna», para distinguirla de las sensaciones de los objetos externos.

Hume usa el término «impresiones» como sinónimo de «experiencia». Podría decirse que las «impresiones» corresponden a la dimensión que Locke llama «experiencia» y que se divide, como se ha visto, en las ideas obtenidas de la «sensación» y de la «reflexión» de la mente sobre las operaciones propias. Pero mientras para Locke entre las ideas obtenidas de la «reflexión» están también las ideas de «pensar», «percibir», «razonar», «conocer», en cambio para Hume las diferentes formas del pensamiento no son «impresiones», sino «ideas», o sea percepciones más débiles y borrosas de las impresiones.

Lo que Hume llama «experiencia» (o sea, justamente, el conjunto de las «impresiones») no coincide, sino que es una parte de la dimensión que Locke indica con este término «experiencia». Por otra parte, lo que Hume llama «idea» no comprende sólo las ideas que para Locke se obtienen de la «reflexión» sino también todas las ideas que Locke llama «complejas» y que están construidas por la mente; y esto se explica porque, para Hume, el pensamiento y las «ideas» no pertenecen a la «experiencia».

Por lo tanto, entre las percepciones de la mente, algunas (las impresiones) son más intensas y constituyen lo que es llamado el «pensamiento». Pero no sólo las impresiones tienen más vivacidad e intensidad que las ideas: son también los modelos, los originales, de los que todas las ideas son imágenes y copias más o menos adecuadas. Lo que se comprueba también por el hecho de que las impresiones preceden siempre a las ideas correspondientes.

En el *Tratado sobre la naturaleza humana* («una empresa tan vasta», escribe Hume respecto de su obra «diseñada antes de los veintiún años y realizada antes de los veinticinco»), Hume dice que «nuestras impresiones son causa de nuestras ideas y no viceversa». Las ideas son las «imágenes borrosas» que nos quedan de las impresiones y que usamos al pensar y al razonar. «Cuando tenemos alguna sospecha de que un término filosófico se emplee sin ningún significado ni idea (como por desgracia es frecuente) sólo es necesario que nos preguntemos: *¿de qué impresión deriva esa supuesta idea?* Y si es imposible asignarle alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha.»

Con una operación análoga a la de Locke y Berkeley, para establecer el valor de cada conocimiento humano que pretenda tener como contenido lo real, se debe poder reconducir ese conocimiento a la experiencia. Es verdad que Hume, de la experiencia, subraya sobre todo su mayor vivacidad, intensidad y fuerza con respecto al pensamiento. Pero esta mayor potencia de las impresiones es el correlativo de la menor potencia de la mente con respecto a ella, y a esa menor potencia se refieren Locke y Berkeley cuando hablan de las «ideas actualmente percibidas con los sentidos» cuya presencia no depende de nuestra voluntad («ideas adventicias» las llamaba Descartes).

Por otra parte el mismo Hume reconoce que «el poder creativo de la mente» está *limitado* por las impresiones; también para Hume las impresiones son las percepciones que no dependen de nuestra voluntad. (Y la voluntad es ella

misma una impresión, porque si de nuestra voluntad depende la formación de infinitas combinaciones de ideas, la voluntad misma no la poseemos por un acto de voluntad, sino que nos es dada como nos son dados los colores cuando abrimos los ojos de día.)

2. Crítica del principio de causalidad

Todos los razonamientos sobre la realidad, observa Hume, están basados en la relación de *causa* y *efecto*, o sea sobre el principio de causalidad. Pero la conciencia de esta relación no puede alcanzarse razonando *a priori*, o sea independientemente de la experiencia: tal conocimiento «surge por entero de la experiencia». Hume llega a esta tesis de la manera siguiente.

Supongamos que percibimos una bola de billar A, en movimiento hacia la bola B. (A en movimiento hacia B, o A que está contigua a B, considerada normalmente como causa del movimiento de B, y este movimiento como efecto del movimiento de A.) Y supongamos que se nos hace una doble pregunta:

1.º Establecer qué efecto se producirá cuando A toque a B;

2.º Responder a esta primera pregunta *sin basarse en las observaciones hechas en el pasado* a propósito de situaciones análogas.

Frente a esta doble pregunta, nuestra mente sólo puede «inventar» o «imaginar» —arbitrariamente, pues— el efecto que se producirá cuando A toque a B. Ya que el efecto (el movimiento determinado por B) es un acontecimiento *diferente* de la causa (o sea del movimiento de A hacia B) y por lo tanto el conocimiento del acontecimiento en el que consiste la causa nunca podrá hacer conocer el acontecimiento en el que consiste el efecto. Justamente porque causa y efecto son acontecimientos *diferentes*, es imposible que al conocer cierta causa se logre conocer *a priori* (o sea prescindiendo de las experiencias pasadas) qué efecto será producido por tal causa.

Y justamente porque la causa y el efecto son acontecimientos diferentes, cuando el efecto aún no se ha producido no podemos afirmar, *a priori*, que A al tocar a B moverá a B como que *no* la moverá; y además podemos afirmar tanto que la moverá de cierta manera, como que no la moverá de infinitas otras maneras. Sin embargo, nuestros razonamientos *a priori* no podrán legitimar la preferencia acordada a una de estas variadas posibilidades.

Conclusión: sin la *observación* y el conjunto de nuestras *experiencias pasadas* sobre el comportamiento de la bola de billar, nos es absolutamente imposible saber *si* A al tocar a B la mueve y *qué* movimiento le imprimirá. El conocimiento de la relación entre causa y efecto y todas las conclusiones que conciernen a esa relación están enteramente basadas en la experiencia.

Pero en este momento Hume se pregunta: «¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones logradas de la experiencia?»

En el pasado habíamos experimentado que el alimento quita el hambre, el agua la sed, los cuerpos son resistentes, el fuego quema, nuestra voluntad guía los movimientos de nuestro cuerpo, la bola de billar A mueve a B de cierto modo. Son todos ejemplos de relaciones causales; y nuestra vida no sería posible si no extendiésemos al futuro estas, nuestras experiencias pasadas. Pero se trata de comprender que en el pasado hemos experimentado que cierto evento (por ejemplo el acto de ingerir alimento) está seguido por otro evento (por ejemplo el sentirse sin hambre) *de lo que se desprende necesariamente* que el representarse acontecimientos similares al primero debe estar seguido por el representarse acontecimientos similares al segundo. No hay ninguna contradicción en suponer que el curso de la naturaleza tenga que cambiar y que un acontecimiento similar al ya experimentado pueda estar acompañado por acontecimientos diversos o contrarios a los que en el pasado acompañaron a ese primer acontecimiento.

Pero tampoco es posible demostrar la regularidad de la naturaleza porque todo razonamiento sobre la realidad está basado en el principio de causalidad, que presupone como existente esa regularidad de la naturaleza que, en cambio, se quisiera demostrar sobre el fundamento de la misma. Aun admitiendo que el curso de las cosas haya sido siempre regular, este hecho no constituye, pues, la mínima prueba de que será así en el futuro.

Además, sea que se consideren los objetos externos (= sensibles) o la relación entre nuestra voluntad y nuestro cuerpo, la experiencia nunca atestigua la existencia de un «poder», de una «fuerza», de una «energía», explicados por lo que llamamos «efecto»; y tampoco atestigua la existencia de una «conexión necesaria» entre los dos: la experiencia nunca atestigua una cualidad cualquiera «que una el efecto a la causa y haga del primero una inefable consecuencia de la otra»: la experiencia atestigua sólo que uno *sigue* al otro.

El principio de causalidad es, pues, una *conjetura.* Su «evidencia» no tiene un valor «lógico», sino *psicológico:* la «costumbre» de percibir que ciertos acontecimientos similares entre ellos están seguidos por ciertos otros acontecimientos similares entre ellos, determina un sentimiento de «creencia» y de «fe» sobre la base del cual el hombre espera que al verificarse cierto acontecimiento del primer tipo, se verifique otro del segundo tipo.

Pero si la experiencia no atestigua la existencia de fuerzas o de conexiones necesarias causales, mucho menos atestigua la relación causal entre Dios y las cosas. Y, privada del principio de causalidad, la mente de ninguna manera puede demostrar la existencia de Dios, de la misma manera que no puede demostrar la existencia de una realidad externa que sea la causa de nuestras percepciones de los objetos sensibles.

Son, pues, dos los aspectos decisivos de la crítica de Hume al principio de causalidad.

Antes que nada, la importancia de que al ser dicha causa y dicho efecto dos cosas diferentes, la noción o el concepto de una no incluye la noción o el concepto del otro —y por lo tanto para saber que una está unida a la otra hay que remitirse a la experiencia—. Por el contrario, en las proposiciones que *no* se refieren a la realidad y que por lo tanto expresan simples *relaciones entre ideas* —y es el caso de las proposiciones matemáticas— la noción del sujeto puede incluir la noción del predicado. Por ejemplo, la noción de «5 + 7» incluye la noción de «12» y por lo tanto para afirmar que «5 + 7 = 12» no hay necesidad de referirse a la experiencia.

El segundo relieve decisivo es que cuanto ha sido atestiguado incontrovertiblemente por la experiencia es sólo un conjunto de *hechos,* y esta atestiguación, por un lado, no excluye que los hechos pueden sucederse de manera diferente a aquella a la que estamos acostumbrados, y por el otro, no contiene nada similar a una «fuerza» o a una «conexión necesaria» entre los hechos.

3. Crítica de la idea de sustancia

Si el fundamento de todos los razonamientos sobre la realidad es el principio de causalidad y si tal principio debe tener su fundamento en la experiencia, es, pues, sólo una conjetura privada de necesidad y de universalidad, se ve entonces cómo la filosofía de Hume realiza una reducción radical de la extensión de la *razón,* o sea de la *episteme:* la razón puede

tener como contenido real sólo aquel que para Descartes era el *punto de partida* de la razón, o sea el contenido inmediato de la mente, la indubitabilidad de nuestras percepciones. Toda creencia metafísica está privada de valor racional. Y también todo conocimiento científico. Con la advertencia de que la ciencia, a diferencia de la metafísica, tiene una utilidad práctica que la hace indispensable. Por cierto existen conocimientos necesarios y universales, pero no son conocimientos sobre la realidad, sino sobre las relaciones que subsisten entre simples ideas. Es, como ya se ha señalado, el caso de las proposiciones matemáticas.

Estos resultados se hacen aún más radicales en relación con la crítica de Hume a la idea de *sustancia*.

Locke había afirmado la incognoscibilidad de la sustancia y Berkeley negó la existencia de toda sustancia material. Hume muestra que como la mente no posee idea alguna de «causa», «efecto», «conexión necesaria», «fuerza», «poder» y que estas palabras están por completo desprovistas de sentido, otro tanto sucede con lo que es llamado «sustancia». También, en este caso, no existe impresión alguna correspondiente a la idea de «sustancia» —tanto material como espiritual—; o sea, esta última no es una «idea», sino sólo una palabra desprovista de sentido (porque no es reconducible a la experiencia).

Locke ya había señalado que la experiencia no atestigua un *substratum* de los grupos de percepciones («ideas simples») que se presentan constantemente juntos. Pero había afirmado que el *substratum* de tales percepciones existe más allá de la experiencia, y en el caso de la sustancia material, es el principio unitario en que se insertan las cualidades externas que actúan sobre nuestros órganos del sentido produciendo esas percepciones. También la experiencia es la sustancia espiritual que produce y en la que se arraigan las operaciones de la mente.

Resulta claro que de esta manera, desde el punto de vista de Hume, la existencia de la sustancia es afirmada sobre la base del principio de causalidad: las (ideas de) cualidades sensibles no pueden existir solas y por lo tanto necesitan un «sostén» (la sustancia, justamente) para existir: la sustancia es a la vez la *causa* de sus propiedades. Y Locke no sólo usa el principio de causalidad para afirmar la existencia de la sustancia más allá de la experiencia, sino también para colocar la sustancia como causa de nuestras percepciones, mediante las cualidades que se remiten a ella en la realidad externa. Por lo tanto, para Hume, al estar privado de valor cognoscitivo el principio de causalidad, también está privada de

tal valor toda afirmación sobre la existencia de la sustancia, ya que tal afirmación se basa en ese principio.

4. La «naturaleza humana»

Pero al igual que para la idea de causa, de la misma manera para la idea de sustancia Hume no se limita a mostrar que no tiene sentido, en cuanto no es reconducible a la experiencia, sino que se preocupa además de explicar el motivo por el cual el hombre está convencido de que éstas tienen sentido y valor.

En el caso de la idea de causa, ya hemos visto, la costumbre para percibir ciertas concomitancias entre eventos (por ejemplo, la concomitancia entre el alimento y su capacidad de nutrir) impulsa al hombre a esperar en el futuro la repetición de tales concomitancias. En lo que concierne a la idea de sustancia, la fe en la existencia de las sustancias está determinada en el hombre por el hecho de que cada uno de los grupos de percepciones que se presentan de manera constante juntos en la experiencia (y a los cuales Locke vincula con la existencia de la sustancia) es justamente una serie de grupos *similares* que se presentan de manera intermitente.

Por ejemplo, lo que llamamos «una casa» se presenta en la experiencia como una serie de grupos *similares* de percepciones, pero los cuales no siempre están presentes sino que aparecen a intervalos más o menos largos. La «naturaleza humana» es llevada entonces a entender la semejanza entre los grupos de la serie como *identidad*, o sea es llevada a creer que no se trata de una serie de grupos similares, sino *del mismo grupo* que se presenta de manera intermitente *y que continúa, pues, existiendo también durante los intervalos en los que no está presente en la experiencia.* Este grupo, considerado como una multiplicidad *unificada*, es justamente lo que comúnmente se entiende cuando se habla de «sustancia».

Pero esto no sucede sólo en relación con las sustancias materiales: también la idea de sustancia espiritual (o de «yo») es producida por la *tendencia a creer* que los grupos similares de percepciones mentales que se presentan de modo intermitente en la experiencia, sean una *identidad personal* que existe por ella misma aun cuando con sus operaciones no se exprese en la experiencia.

Las ideas de causa y sustancia como las conciben los filósofos, no tienen, pues, sentido; pero no deja de tener sentido —revela Hume— la tendencia de la «naturaleza humana» que

nos lleva casi irresistiblemente a *creer* en la existencia de esas imágenes que los filósofos interpretan luego como «causa» y «sustancia». Sin estas imágenes y ficciones de la naturaleza humana, la vida sería imposible. La filosofía no tiene la tarea de eliminar tales ficciones, sino de iluminar su carácter de ficciones para que el hombre no se convierta en presa del fanatismo y de la intolerancia.

A propósito del espacio y del tiempo, Hume desarrolla consideraciones muy similares a las de Berkeley. Este último subraya que el «espacio puro» y el «tiempo puro» —o sea, considerados haciendo abstracción de todos los cuerpos y eventos— son, justamente, *ideas abstractas*, o sea contradictorias, y por lo tanto no existen ni cómo «ideas» (en el sentido que Berkeley da a este término). Hume recalca que la experiencia no atestigua algo similar al «espacio puro» y al «tiempo puro», sino sólo cuerpos que tienen cierta extensión y eventos que suceden en cierto orden. También para Hume, pues, la estructura teórica de la física y de la matemática de su época debe ser liberada de esos impedimentos dogmáticos que la enfrentan con la experiencia.

El conocimiento de la realidad por lo tanto puede tener sólo un contenido empírico, no es posible un conocimiento *a priori* de la realidad. Pero Hume está bien lejos de afirmar que no exista otra realidad más allá de la experiencia. La «razón» no puede llevarse más allá de la experiencia; la «naturaleza del hombre» lleva al hombre a *creer* que existe una realidad externa e independiente de él (y es esa naturaleza la que lo induce a tener fe en una Realidad superior que lo proteja y lo ayude, y la que le da el sentimiento de lo justo y de lo injusto). Pero el motivo por el cual Hume niega que la experiencia sea la totalidad de la realidad no es que la «naturaleza humana» impulsa a tener fe en la realidad exterior (esta fe en efecto tiene sólo un valor práctico, no cognoscitivo), sino que para Hume la «naturaleza humana» no es la naturaleza del Todo, o sea no coincide con la totalidad de la realidad.

En otros términos: Berkeley llega a la negación de la sustancia corpórea; Hume niega la existencia de todo tipo de sustancia (o sea, también de la espiritual) y, en particular, niega que la razón, en cuanto basada sobre el principio de causalidad, pueda demostrar la existencia de algo existente más allá de la experiencia (y antes que nada la existencia de Dios); sin embargo, *aunque Hume nunca es explícito sobre este punto,* más allá de la experiencia y de la naturaleza humana, para Hume existe siempre *algo,* sin lo cual ni tendría

sentido hablar de experiencia y de naturaleza *humanas*, y sin lo cual ni tendría sentido afirmar que tenemos que ver «sólo» con «percepciones»: el concepto de «percepción», ¿no remite tal vez inevitablemente al concepto de *aquello a lo que* se refiere la percepción?; el concepto de «percepción», ¿no es tal vez inevitablemente relativo y por lo tanto relativo (si es verdad que lo que conocemos de manera inmediata son sólo percepciones) a lo que existe *más allá* de la percepción, o sea más allá de la experiencia? Y esto será justamente lo que pone de relieve Kant, en el contexto de un grandioso replanteamiento de los resultados alcanzados por la filosofía racionalista y empírica.

5. Hume y Rousseau

Se ha puesto de relieve que, para Hume, «impresiones» no son sólo las percepciones sensibles, sino también los sentimientos del hombre. También los sentimientos pertenecen a la experiencia, y como las percepciones sensibles son la medida que establece el valor de todo razonamiento, de esta manera los sentimientos establecen el valor de toda doctrina moral y religiosa. Como las sensaciones, también los sentimientos son la base de la que surge el sentido del mundo y de lo que el hombre debe hacer en él.

La «naturaleza humana», para Hume, es justamente la manera en que *sentimos* las cosas, que no depende de nuestra voluntad y no puede ser suscitada o ahogada según nuestro arbitrio. Que ciertas representaciones (las que llamamos «reales») y no ciertas otras (las «fantásticas») estén acompañadas por un sentimiento de creencia y fe, está suscitado por la naturaleza del hombre, que no confía su propia supervivencia «a las vacilantes deducciones de nuestro razonamiento», sino a «un instinto o tendencia mecánica que pueda ser infalible en sus operaciones». Toda esta temática puede reproponerse diciendo que el empirismo de Hume hace de la naturaleza humana el metro de la razón y esto *libera* al hombre (o sea, la inmediatez de la naturaleza del hombre) de la pretensión de la razón de medir, controlar, determinar el sentido y el valor del hombre, o sea de la pretensión de ésta de ser ella el metro y la medida del hombre.

En cierto punto de su vida, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) perseguido por sus escritos y expulsado de Suiza y de Francia, acepta la invitación de Hume, célebre, honrado y en viaje por Europa para ir con él a Inglaterra; pero poco

después, sobre todo a causa de la desconfianza de Rousseau, entre los dos se produce una clamorosa ruptura y Rousseau vuelve a Francia, donde mientras tanto las aguas habían vuelto a su curso. El hecho es emblemático. Refleja las relaciones entre el pensamiento de Hume y el de Rousseau. El tema humeano de la «naturaleza humana» encuentra su más poderoso desarrollo en las obras de Rousseau; pero justamente por esto el pensamiento de Rousseau no puede sentirse «huésped» del pensamiento de Hume y advierte la necesidad de espacios más amplios aunque más inciertos.

Sin embargo, la base del pensamiento de Rousseau es el «sentimiento» tal como lo había entendido Hume. Del sentimiento, no de la razón surge la verdad que interesa al hombre. Y Rousseau coloca el sentimiento como criterio infalible y universal. Pero para Rousseau la *razón*, o sea la ciencia, las artes y la civilización misma han sofocado el sentimiento *del estado natural*. No se trata de un trastocamiento de la posición de Hobbes, para el cual el estado civil garantiza la supervivencia del hombre: se trata, para Rousseau, de darse cuenta de que «la guerra de todos contra todos» expresa necesidades que presuponen una cierta forma de sociedad civil y que el estado natural es una condición de equilibrio entre las necesidades y la capacidad de satisfacerlas.

Por cierto, no es posible volver al estado natural, sino que las diferentes formas de la razón y de la civilización deben adecuarse al sentimiento, que juzga como mal y error todo lo que lo obstaculiza y deforma. En un plano más amplio y sufrido, es la misma operación con la cual Hume remite a la experiencia todas las cosas de la razón. En el amor, en el matrimonio y en la familia, en la fe religiosa, en la relación con la naturaleza, en la educación del individuo, en la organización del Estado el verdadero saber no debe reprimir la naturaleza del hombre, sino dejar que ésta se desarrolle *libremente* siguiendo el propio instinto que no tiende al dominio de las cosas, sino a la felicidad interior y a la adoración de Dios.

Todo el sistema de leyes morales, políticas, económicas, educativas, científicas con el cual milenios de civilización han «educado» a la naturaleza humana, por lo tanto, debe abandonarse. En particular el Estado es el resultado de un libre acuerdo, de un «contrato» en el cual los individuos, confiando su poder a la unidad que los une a todos, o sea al pueblo, no pierden, sino que exaltan al máximo su libertad. En este punto, la voluntad del individuo no puede contraponerse a la «voluntad general» del pueblo (expresada por la mayoría) por-

que se opondría a la más completa explicación de ella misma.

Se hace entonces más agudo el problema de matizar el sentido de la «naturaleza humana». En Hume y en Rousseau está sustancialmente destinada a seguir siendo un *hecho* inmediato, o sea algo que no es válido como universal y necesario. En lo que concierne a Hume la explicación es clara: la «naturaleza humana» no puede ser la *causa* profunda del comportamiento del hombre, justamente porque no existe para Hume una conexión causal necesaria. Pero también para Rousseau la naturaleza y el sentimiento son un simple hecho inmediato, no pueden garantizar su propia validez universal y necesaria. El hombre «siente» de cierta manera: pero ¿por qué no podría modificarse y «sentir» de otra manera?

TERCERA PARTE

XIII

EL CRITICISMO KANTIANO. A: EL OBJETO DEL CONOCER

1. Recapitulación

Hasta Descartes, el enfoque prevalente en el pensamiento filosófico, o sea la *episteme*, comprende tanto la afirmación de que en la *episteme* el pensamiento tiene «certidumbre», o sea conoce la realidad como es en ella misma, como la afirmación de que la realidad existe independientemente del pensamiento. Se trata de la afirmación *inmediata* de la identidad de certidumbre y verdad (véase caps. II-III).

A partir de Descartes, la filosofía moderna descubre que la realidad, *en cuanto pensada*, no es la realidad que existe en ella misma independientemente del pensamiento. En cuanto realidad pensada, todo el universo que nos rodea es, pues, contenido de pensamiento, o sea pensamiento, «idea» (organismo de ideas) usando la terminología de Descartes, modificada sólo por Hume que, ya hemos visto, otorga al término «percepción» la misma amplitud que Descartes atribuye a la «idea».

Para la filosofía moderna, no se puede, pues, afirmar *inmediatamente* que, en la *episteme*, la certidumbre tenga como contenido la verdad (que sea idéntica a la verdad): inmediatamente hay en cambio *oposición* entre certidumbre y verdad y surge, pues, el *problema* de establecer qué verdad puede tener la certidumbre, o sea a qué corresponde, en la realidad externa, nuestro conocimiento epistémico (y en general al conocimiento humano).

El racionalismo está caracterizado por la convicción de que ese problema puede tener una solución *positiva* mediante la construcción de una *episteme* que al demostrar la existencia de la Razón absoluta y absolutamente potente sobre la realidad (Dios) demuestra la existencia del nexo que une y acuerda el pensamiento a la realidad externa. De la afirmación de la oposición *inmediata* de certidumbre y verdad, el racionalismo llega, aunque a través de notables variantes, a la afirmación de

la identidad *mediata* (o sea, justamente, demostrada mediante un procedimiento racional) entre certidumbre y verdad.

Para Locke, en cambio, la correspondencia entre idea y realidad externa no está determinada por la construcción de una metafísica con la que se demuestra la existencia de Dios, sino por el análisis del modo en que la realidad externa actúa causalmente, a través de la experiencia, sobre la mente del hombre. También en este caso, se trata de la afirmación *mediata* de la identidad entre el contenido de algunas certidumbres y la verdad.

Con Berkeley, por un lado, no existe forma alguna de oposición entre certidumbre y verdad, porque la realidad corpórea no existe (y por lo tanto la verdad —o sea la realidad— es el contenido mismo de la certidumbre); por el otro siempre permanece en Berkeley una realidad externa a la mente: la realidad de Dios y la realidad de las otras mentes finitas. Además, también para Berkeley es el principio de causalidad aplicado a las ideas el que permite la afirmación de la realidad externa a la mente.

En Hume, es verdad que la crítica del principio de causalidad considera que es la crítica el único instrumento sobre la base del cual el hombre podría afirmar cualquier realidad más allá de la experiencia; pero ya se ha señalado que Hume no cree sostener que la experiencia sea la misma totalidad del ser. Con Hume la *episteme* consiste en lo que para Descartes era sólo *el primer paso* en la construcción de la *episteme:* la indubitabilidad de la existencia de la mente. El primer paso se ha convertido en el único paso.

Para Hume la única verdad está constituida por la *observación* de los contenidos de la mente (o sea, de la certidumbre) que no están regulados por alguna ley necesaria y que «se asocian» entre ellos según simples «tendencias» que existen de hecho, pero que, justamente por esto, podrían no existir o ser reemplazadas por tendencias del todo diferentes. De esta manera, no sólo la metafísica sino también todo conocimiento racional de la naturaleza está privado de valor universal y necesario. Y si la matemática posee este valor es sólo porque sus proposiciones no se refieren a la experiencia, sino que se limitan a explicitar, en el predicado, todo lo que ya está incluido en la definición del sujeto.

2. La incognoscibilidad de las cosas en sí

Con la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804), la filosofía moderna da un giro radical: muestra de la manera más pe-

rentoria que las cosas en sí mismas, externas e independientes del conocimiento humano, *no pueden ser conocidas.* Muestra que la oposición entre certidumbre y verdad es *definitiva.* No en el sentido en que la filosofía kantiana renuncie a ser *episteme,* sino en el sentido que justamente por ser la forma más rigurosa de *episteme,* debe excluir la cognoscibilidad de la «verdad», o sea la cognoscibilidad de las cosas como son en ellas mismas.

En efecto, aunque se estuviese en condiciones de elegir el instrumento cognoscitivo más perfecto, que permitiese «pasar» del orden de las representaciones al orden de las cosas en ellas mismas (en la terminología cartesiana: del orden de las «ideas» o «ser objetivo», al orden del «ser formal»), también en este caso tal «pasaje» sería siempre un *conocer,* y el contenido de tal conocer sería *algo conocido* y *no* las cosas como son en ellas mismas fuera del conocer. En tal presunto «pasaje» se calificaría arbitrariamente como «cosa en sí» lo que en cambio sólo sería un contenido de nuestro conocimiento.

El «dogmatismo» es —señala Kant— la convicción de que el contenido conocido, con el que chocan las construcciones cognoscitivas edificadas por el hombre, pueda ser el conjunto de las cosas en ellas mismas. Y por lo tanto, es la pretensión contradictoria de poder salir del conocer mediante el conocer mismo. Una pretensión análoga a la del que quiere saltar más allá de su propia sombra. La filosofía racionalista fue dogmatismo; y demostrar la existencia de Dios para obtener la garantía de la correspondencia entre nuestras representaciones y las cosas en ellas mismas es un círculo vicioso porque también Dios es nuestra representación, y si se lo quiere entender como algo en sí vuelve a abrirse el problema de cómo es posible salir del conocer mediante el conocer, para llegar a esa presunta cosa en sí. En contraposición con el dogmatismo, el «criticismo» kantiano es la conciencia (epistémica) *de los límites* de la razón humana.

Como ya hemos señalado, Berkeley mostró la imposibilidad de *concebir* la existencia de los *cuerpos externos,* o sea la existencia de algo *no concebido;* pero, justamente Berkeley, aun aportando una gran idea al pensamiento posterior, *limitaba* su explicación a *esas ciertas* cosas en sí que son las sustancias corpóreas y afirmaba la *cognoscibilidad* de Dios, que es una mente pero que como los cuerpos se entiende como algo que existe aunque no sea concebido por parte de la mente humana, o sea se entiende como exterior a ella.

Kant, en cambio, revela la imposibilidad de conocer *algo*

en sí; la cosa en sí, *como tal*, es incognoscible. Y ya que la metafísica considera que es un conocimiento de las cosas en sí, de esto se desprende que *la metafísica es imposible como ciencia*. La metafísica no pertenece a la *episteme*, o sea al conocimiento que, también para Kant, no es una «opinión», nada tiene que ver con una «hipótesis», sino que es «absolutamente necesaria». O sea que si la «verdad» metafísica de las cosas es en sí absolutamente inaccesible a la *episteme*, por otra parte esta última es *verdad* «absolutamente necesaria»: antes que nada en el sentido que es la verdad que compete al *contenido* del conocer, o sea a la «certidumbre», a lo que en Descartes se presenta como «ser objetivo» (objeto de la mente) y en Kant como «fenómeno»; término este que según su etimología griega significa «lo que aparece» ante nosotros, que se dirige o se abre hacia nosotros y no está cerrado en él mismo, como algo en sí.

Pero veremos que en Kant el significado del término «fenómeno» es mucho más complejo. Pero ya que la «verdad» metafísica de las cosas en sí es inaccesible, la oposición entre esta «verdad» y la certidumbre en el pensamiento kantiano aparece como insuperable, definitiva.

3. La existencia de la cosa en sí

A diferencia de Hume, para el cual la existencia de una cosa en sí inevitablemente surge del modo en que él entiende la «naturaleza humana» y, sin embargo, nunca la toma directamente en consideración, Kant en cambio señala *de manera explícita* que del concepto mismo de «fenómeno» se desprende que el fenómeno debe corresponder a algo que en sí no se entiende como fenómeno. El fenómeno es, en efecto, el contenido del conocer y por lo tanto nada es en sí mismo, fuera de nuestro modo de representar: las cosas del universo que nos circunda son fenómenos, pero el fenómeno es representación y por lo tanto es *referencia* a algo que por último no es fenómeno, sino una cosa en sí. Y ésta es independiente también de nuestra sensibilidad, aunque su inmediata representación sea sensible.

En otros términos, el fenómeno es representación, o sea apariencia: si no existieran las cosas en sí «se produciría el absurdo de que existiría una apariencia sin que en ella aparezca algo», donde, obsérvese, este «algo» no es el contenido inmediato del fenómeno, sino lo que como cosa en sí, está fuera del fenómeno, porque el contenido del mismo fenómeno

es representación, según todo lo que la filosofía moderna ha aclarado desde sus comienzos.

El concepto de «fenómeno» está inevitablemente *vinculado al pensamiento* de la existencia de las cosas en sí; pero este pensamiento nada nos hace conocer de éstas, aunque éstas en cuanto pensadas, son un «nóumeno» (término este que significa justamente «pensado»), son un «nóumeno» en sentido *negativo* y no en sentido *positivo*, como sucede en el dogmatismo, que considera que puede conocer positivamente con la razón lo que está más allá de la experiencia.

4. «Episteme» e incognoscibilidad de las cosas en sí

Pero si Kant refuerza la tesis humana de la imposibilidad de la metafísica, la *episteme* presenta, en el pensamiento kantiano, una grandeza y complejidad de estructura del todo desconocida en la dimensión extremadamente reducida (y que consiste, como sabemos, en la indubitabilidad de los objetos de la mente) a la que Hume identifica con la *episteme*.

Ciertamente, puede decirse que también en Kant como en Hume lo que para Descartes es sólo el primer paso en la reconstrucción de la *episteme* se convierte en el *único* paso; pero este único paso presenta una articulación que va más allá del simple —aunque fundamental— reconocimiento de la indubitabilidad del pensamiento. Como ya sucedió en Vico, en Kant la *episteme*, para desarrollarse, no necesita salir del sujeto: es *dentro mismo del sujeto* donde es posible sacar a la luz una compleja estructura de conocimientos universales y necesarios, que tienen, pues, una naturaleza radicalmente distinta de los conocimientos universales y necesarios con los que la metafísica (la *episteme* metafísica) pretende captar las cosas en sí. Y esto aunque el contenido y la solidez de la *episteme*, en el pensamiento de Vico, son muy diferentes del contenido y de la solidez de la *episteme* kantiana, la «ciencia nueva» de Vico consiste, por último, en la persuasión de poder elevar al rango de ley necesaria la que es sólo una *descripción* aunque fuerte y sugestiva, del desarrollo de la civilización humana.

No sólo esto sino que Kant muestra cómo es justamente la esencia de la *episteme*, o sea del conocimiento universal y necesario, la que *exige la afirmación de la incognoscibilidad* de las cosas en ellas mismas.

Antes que nada refuerza un principio bien conocido en la historia del pensamiento filosófico: que la simple experiencia

nos dice qué es, pero no nos dice que es necesariamente así y que no puede ser de otra manera. Por esto mismo no le proporciona al hombre un conocimiento universal. También Leibniz había revelado que las «verdades de hecho», que expresan el modo en que, de hecho, se disponen los objetos de la experiencia (por ejemplo, «este libro está abierto», «este hombre corre»), son tales que su negación (por ejemplo, «este libro no está abierto», «este hombre está detenido») puede ser pensada sin contradicciones; las verdades de hecho nos dicen lo que de hecho es, pero no nos dicen que es necesariamente así.

El conocimiento universal y necesario no puede, pues, ser el simple reflejo de lo que de hecho se presenta en la experiencia, o sea no puede ser derivado de la experiencia, o sea *a posteriori*, sino que es *a priori* con respecto a la experiencia, o sea no se obtiene sobre la base de la experiencia y por lo tanto es independiente de ella. En Leibniz y en Hume la observación de Kant no sólo ya está presente, sino que se expresa con los mismos términos. Pero aquí es donde Kant introduce un elemento que lleva más allá de la filosofía precedente.

En efecto, si (por el absurdo) nuestros conocimientos captasen las cosas como son en sí mismas, no podría ser un conocimiento *a priori*, sino sería *a posteriori*, o sea sería una experiencia de su objeto. Ya que, en la hipótesis (para Kant absurda) de que el conocimiento humano capte las cosas como son en sí mismas, el conocer podría saber qué cosa está contenida en ellas, sólo si éstas fueran «dadas» al hombre, o sea si sólo estuvieran presentes en el hombre como objetos de experiencia. Lo que significa —por lo visto anteriormente a propósito del valor de los conocimientos alcanzados por la experiencia— que si nuestros conocimientos de los objetos fuese tal de captar las cosas como son en sí, el hombre no podría tener conocimiento alguno universal y necesario.

Para Kant es, pues, la esencia misma del saber universal y necesario (o sea de la *episteme*) la que *requiere* que las cosas en ellas mismas sean *incognoscibles*. Para el racionalismo las cosas en sí no pueden ser conocidas sólo mediante un conocimiento *a priori*, no derivado de la experiencia. Pero Kant muestra que si las cosas en sí fueran conocidas, este conocimiento no podría ser *a priori*, sino que sería *a posteriori*, o sea del mismo tipo del conocimiento empírico.

5. La «revolución copernicana»

Pero esta tesis kantiana posee un ulterior significado fundamental. Si las representaciones del conocimiento captaran las cosas en sí, y debieran regularse sobre la naturaleza de las cosas en sí, no podría existir, ya se ha visto, ningún saber universal y necesario, o sea *a priori*. La existencia de tal saber (o sea de la *episteme*) requiere, pues, que *no sea el conocimiento humano el que se regule sobre la naturaleza de los «objetos», sino, de manera opuesta, que sean los «objetos» los que se regulen sobre la naturaleza del conocimiento humano.*

Resulta claro que en esta última afirmación el término «objeto» aparece con dos significados diferentes: ya que las cosas en sí son tales, justamente porque no dependen del conocimiento humano, el «objeto» del que se dice que tal conocimiento no puede regularse sobre él (so pena de trivialización de la *episteme*) es *la cosa en sí;* mientras el «objeto» del que se dice que se regula sobre la naturaleza del conocimiento, es *el objeto que aparece en la experiencia.*

En otros términos, hasta Kant se admitió que, para tener valor, el conocimiento debe adecuarse, conformarse, regularse más o menos inmediatamente sobre los objetos. Aparte de los resultados contrastantes y por lo tanto insatisfactorios de este enfoque, también hace imposible, ya se ha visto, la universalidad y necesidad del saber. Hume saca esta consecuencia. Kant muestra que por paradójico que pueda parecer a ojos de la manera común de pensar, son en cambio los objetos los que deben regularse sobre nuestro conocimiento, el cual, justo por esto, puede ser un conocimiento *a priori* y tener, pues, el carácter de universalidad y necesidad.

El mismo Kant parangona este trastocamiento de planteo con la revolución de Copérnico que, respecto de la concepción astronómica tolemaica, invierte la relación entre el movimiento de la tierra y el de los astros del cielo.

6. Productividad del conocer

Ahora bien; decir que son los objetos los que deben regularse sobre nuestro conocimiento en cuanto éste es conocimiento *a priori* (y tales objetos son por lo tanto no las cosas en sí, sino los objetos de la experiencia) significa que el conocer *a priori* es la ley según la cual los objetos de la experiencia se realizan, o sea es la *producción* del ordenamiento esen-

cial y fundamental de los objetos de la experiencia, o sea es la *producción* de su «forma» (este último término indica justamente este ordenamiento).

Por lo tanto, lo que nuestro conocimiento *conoce a priori* de los objetos es lo que nuestro conocimiento *produce* en ellos: «De las cosas nosotros no conocemos *a priori* sino lo mismo que ponemos en ellas». Es por este motivo que el hombre puede conocer las leyes a las cuales deberán someterse todos los objetos posibles de la experiencia, y por lo tanto también los objetos que aún no están dados: ya que todo posible objeto de la experiencia debe someterse a esas condiciones (o leyes) *a priori* de los objetos de la experiencia, que son productos de la conciencia humana. Y esto sucede en la matemática y en la física. Pero para Kant se trata antes que nada de la estructura fundamental de la razón sobre cuyo fundamento es posible el saber físico-matemático.

Es indudable la afinidad entre la articulación de estos conceptos y el principio de Vico (*verum ipsum factum*). Pero si Vico, como Kant (que Vico no conocía) ve la aplicabilidad de tal principio a la matemática, está bien lejos de imaginar que esto deba ser válido también para el conocimiento universal y necesario de la *naturaleza*. Vico piensa aún que el hombre no puede conocer la naturaleza porque él no la produce. La «naturaleza», en efecto, no es la cosa en sí, sino es el objeto de la experiencia en cuanto éste se realiza de acuerdo con las leyes del conocimiento. De esta manera, la *física* es la ciencia universal y necesaria (y por lo tanto junto con la *matemática*, pertenece a la *episteme*), pero tiene tal valor porque no es ciencia de las cosas en sí, sino de los fenómenos, o sea de la experiencia.

Que el mundo sea representación, esto ya es sabido por la filosofía moderna desde Descartes. Kant muestra que las leyes que regulan el mundo son *producidas* por el espíritu humano. El conocimiento *a priori* no es una mirada que el hombre, superando la experiencia, logra echar sobre las cosas en sí, sino que es la conciencia que el hombre tiene de su propia *producción* de las leyes del mundo, de esa producción, obsérvese, que no es la producción en la que consiste el usual actuar humano y sobre la cual la filosofía reflexiona desde su propio inicio, sino que es la producción en que consiste el mismo *conocer*.

XIV

B: EL JUICIO Y LA INTUICIÓN

1. Sensibilidad e intelecto

Recapitulemos. Las cosas en sí son incognoscibles. Y si fueran conocidas, o sea si el conocimiento se regulase sobre ellas, el conocimiento no podría ser *a priori*, o sea universal y necesario; sería sólo «empírico» («verdad de hecho») *a posteriori*. Esto significa que, para ser *a priori*, el conocimiento debe ser aquello sobre el que se regulan los objetos de la experiencia, o sea debe *producir* las leyes según las cuales tales objetos se realizan.

Existe, pues, la producción *de las leyes* de los objetos de la experiencia; y existen estos *objetos* que no son producidos por el conocimiento (aunque se someten a sus leyes), sino que son «dados», o sea son recibidos *desde el exterior*.

En cuanto el espíritu humano es capacidad de *recibir* desde el exterior los objetos que nos han sido dados, el espíritu es «sensibilidad», y en cuanto receptivo es *pasivo*. Las cosas en sí son aquellas respecto de las cuales el espíritu como sensibilidad es receptivo y pasivo.

En cuanto el espíritu es, en cambio, capacidad de producir las leyes *a priori* de los objetos de la experiencia, el espíritu es «intelecto» que es *actividad*, espontaneidad, creatividad.

En la sensibilidad, el objeto es «intuido»; en el intelecto es «pensado». El conocimiento *a priori*, o sea universal y necesario, es, pues, una síntesis de sensibilidad y de intelecto. El intelecto puede producir las leyes de los objetos, sólo si los objetos están dados; y los objetos pueden ser dados sólo de acuerdo con las leyes *a priori* producidas por el intelecto. Sin intuiciones y pensamientos —o sea los conceptos del intelecto— están «vacíos»; sin los conceptos las intuiciones son «ciegas».

A estas alturas, si la existencia de un conocimiento *a priori* de los objetos requiere que las cosas en sí no sean conocidas, se trata de ver sobre qué fundamento puede afirmarse la existencia de esas leyes *a priori* en las que consiste ese cono-

cimiento que Hume negaba. Es la tarea que afronta Kant en la parte fundamental y también más difícil de su obra mayor, *La crítica de la razón pura*, en la parte que Kant llama «deducción trascendental de los conceptos puros del intelecto» y de la que más adelante (véase cap. XV) trataremos de captar su significado de fondo.

2. Crítica de la razón pura

Pertenece a la esencia de la razón juzgar a qué conocimientos «puede aspirar *independientemente de toda experiencia*». Kant llama «pura» la razón, en cuanto procede independientemente de la experiencia: «pura», o sea no mezclada con elementos empíricos. Los conocimientos que competen a la razón pura son, pues, los conocimientos *a priori*.

«Crítica» tiene el sentido griego del «juzgar» y del «deliberar» que establecen lo que debe afirmarse sobre algo. La «crítica de la razón pura» es por lo tanto la «ciencia» misma (la *episteme*) en cuanto establece cuáles son las condiciones que hacen posibles los conocimientos *a priori* y muestra el ámbito dentro del cual tienen valor tales conocimientos.

Para el racionalismo, el ámbito que forma el contenido de los conocimientos *a priori* está constituido por las cosas en ellas mismas (o sea que las cosas en sí son el objeto de tales conocimientos). Para el empirismo de Hume, que representa la salida final de toda la filosofía empirista, conocimientos *a priori* son sólo los de tipo lógico-matemático, pero que no se refieren a la realidad, ya que en las proposiciones que constituyen tales conocimientos el predicado ya está incluido en la definición del sujeto.

La crítica de la razón pura muestra que los conocimientos *a priori* pueden tener como contenido la realidad, si por «realidad» se entienden las cosas en sí (es imposible, en efecto, que el conocer surja de por sí para alcanzar las cosas en sí), pero justamente por esto tales conocimientos tienen como contenido la *realidad de la experiencia* que, como se ha visto antes, se regula sobre las leyes o «formas» *a priori* producidas por el espíritu.

3. Juicios analíticos, sintéticos «a posteriori» y sintéticos «a priori»

Esto significa que los juicios con que se expresa el conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia no pueden

ser simples representaciones del contenido de la experiencia, porque éstos, al ser *a priori* son universales y necesarios mientras que la experiencia enseña sólo qué cosa se hace de esta o aquella manera, pero no que no pueda ser de otra manera.

Además, tales juicios, al ser conocimientos *(a priori) de los objetos de la experiencia,* deben representar *relaciones entre objetos diferentes* y por lo tanto no pueden ser tales que su predicado (o sea el contenido expreso del predicado) ya esté contenido en su sujeto (o sea en el contenido expreso del sujeto) y sea, pues, suficiente un análisis del sujeto para conocer el predicado: ya que tales juicios representan relaciones entre objetos *diferentes* el objeto representado en el sujeto del juicio debe ser *diferente* del objeto representado en el predicado y, por lo tanto, como se ha dicho, el predicado no puede ya estar contenido en el sujeto y el análisis del sujeto no puede por lo tanto hacer conocer el predicado.

Kant llama *analítico* al juicio en el cual el predicado ya está contenido en el sujeto y está unido a él mediante una «síntesis» que es la que contiene el sujeto y el predicado. Por ejemplo, el juicio «todo lo extenso cae» es sintético, porque el concepto de «gravedad» no es detectable analizando el concepto de «extensión».

Todos los juicios que representan cómo se configura de hecho el contenido de la experiencia son sintéticos, porque es justamente la experiencia la que nos informa que, de hecho, un cierto predicado (por ejemplo, el ser rojo) conviene a este sujeto (por ejemplo, esta superficie). Tales juicios son, pues, sintéticos *a posteriori,* o empíricos.

Ahora bien; los juicios en los que se expresa el conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia son *sintéticos,* porque como se ha dicho, representan las *relaciones* que subsisten entre objetos *diferentes* de la experiencia (y tal representación no puede ser, pues, un juicio analítico); sino que son juicios sintéticos *a priori* porque, a diferencia de los juicios sintéticos *a posteriori,* expresan el conocimiento *a priori* (o sea universal y necesario) de los objetos de la experiencia.

4. EL FUNDAMENTO DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI»

Para Kant, no sólo los juicios de la física pura, sino los de la matemática, y de la geometría, se presentan como juicios sintéticos *a priori.* Pero resulta claro que el tema decisivo concierne al *fundamento* de los juicios sintéticos *a priori.*

En efecto, en lo que concierne a los juicios analíticos, ya que hay *identidad* entre el sujeto y el predicado, el fundamento de la referencia del predicado al sujeto es el principio de no contradicción (por ejemplo, si se negase que el cuerpo es extenso, quedaría excluida la extensión de lo que es de por sí extenso pensado como extenso, o sea se afirmaría y se negaría que el cuerpo es extenso que es extenso, lo que está excluido del principio de no contradicción).

En lo que concierne a los juicios sintéticos *a posteriori* su fundamento es la experiencia, o sea la experiencia de la conexión entre lo que es expresado por el sujeto y lo que es expresado por el predicado del juicio. Y es sobre la base de la experiencia que puede afirmarse que el predicado conviene al sujeto de tales juicios, por ejemplo, que esta superficie es roja.

Pero el fundamento de los juicios *sintéticos a priori* —o sea el motivo sobre la base del cual en ellos el predicado se refiere al sujeto— no puede ser el principio de no contradicción (aunque tales juicios, como todo juicio, deben estar de acuerdo con este principio) porque de otra manera serían analíticos: si el motivo por el cual el predicado se refiere al sujeto fuese el principio de no contradicción, quisiera decir que el predicado ya está contenido en el sujeto (en este sentido es idéntico a él) y por lo tanto la relación entre sujeto y predicado no sería sintética. Y el fundamento de los juicios sintéticos *a priori* no puede ser tampoco la experiencia, porque de otra manera no podrían ser universales y necesarios.

Ahora bien; el fundamento de tales juicios está constituido por esas «formas *a priori*», o sea por ese ordenamiento, por esas leyes *a priori* de los objetos de la experiencia, que como se ha señalado en los parágrafos 4-6 del capítulo anterior, el espíritu produce en cuanto al ser conocimiento universal y necesario, no puede ser conocimiento de las cosas en sí, y sobre esto se regulan los objetos de la experiencia. Los juicios sintéticos *a priori* expresan las formas *a priori* que son producidas por el espíritu y sobre las cuales se regulan todos los posibles objetos de la experiencia.

5. Materia y forma

Si se considera de la manera más general la relación entre el conocer y el objeto del conocer, Kant llama «intuición» a la referencia *inmediata* del conocer al objeto. Pero esta referencia exige que el objeto «nos sea dado» y a nosotros hom-

bres el objeto nos puede ser dado sólo si se modifica de alguna manera el espíritu. El objeto no se presenta en persona, sino por interpósita persona, o sea por medio de la sensibilidad. El objeto en general es, en efecto, la cosa en sí que es incognoscible.

La *sensibilidad* —la intuición sensible— es la facultad del espíritu de ser *modificado* por esos «objetos» que son las cosas en sí. El resultado de esta modificación es el conjunto de las representaciones sensibles, o sea de las «sensaciones»; pero estas representaciones *no corresponden* de ninguna manera a las cosas en sí mismas (que son incognoscibles); las sensaciones son sólo el modo en que el espíritu reacciona a la acción ejercida sobre él por las cosas en sí. La sensibilidad no nos da las cosas en sí, sino sólo las cosas como pueden aparecer dentro de nuestra constitución subjetiva, o sea como *fenómenos*.

En el fenómeno, la *materia* es la sensación, o sea la multiplicidad de las determinaciones sensibles, mientras que la *forma* es el orden que el espíritu confiere a las sensaciones por el hecho mismo de acogerlas y reunirlas en él mismo. La forma es la dimensión misma del espíritu, en cuanto está abierto a lo que (la materia sensible) proviene de las cosas en sí. La forma es una representación que no puede, pues, provenir ella misma del exterior —o sea no puede ser a su vez una sensación—, sino que debe encontrarse *a priori* en el espíritu.

Kant llama «intuiciones puras» las formas *a priori* (o «puras») de la sensibilidad. Las intuiciones puras —que por lo tanto son intuiciones puras de la sensibilidad— son las representaciones que quedan no sólo cuando se prescinde de todo lo que el intelecto atribuye a los objetos sensibles (por ejemplo, que son sustancias, que se encuentran en relaciones causales, etc.), sino cuando se prescinde de todas las sensaciones (dureza, color, sabor, etc.) y, en general, de toda intuición *empírica*.

Kant muestra que el *espacio* y el tiempo son las dos formas puras (*a priori*) de la sensibilidad, o sea que las intuiciones puras de espacio y de tiempo son representaciones *a priori* dentro de las cuales el espíritu unifica la multiplicidad sensible. Las intuiciones puras de espacio y tiempo corresponden a las «cualidades primarias», y las intuiciones empíricas a las «cualidades secundarias».

6. Espacio y tiempo

a) Si nos damos cuenta de que en el *fundamento* del pensamiento kantiano se encuentra la conciencia de que el conocer no puede salir de él mismo, para confrontar la concordancia entre las propias representaciones y las cosas en sí, y por lo tanto que estas últimas son incognoscibles, entonces se ve que *todo* el contenido del conocimiento es *subjetivo*, o sea que existe sólo en cuanto existe el sujeto cognoscente (y decir que tal contenido es «subjetivo» equivale a decir, en la terminología cartesiana, que es sólo «ser objetivo»).

Desde este punto de vista, puede *afirmarse inmediatamente* que también el espacio y el tiempo —o sea no las cosas espacio-temporales, sino el espacio y el tiempo en que se encuentran— son determinaciones o representaciones subjetivas y no cosas en sí. Pero con relación a esas representaciones que se muestran como universales y necesarias, o sea *a priori* —como es el caso que veremos en seguida de las intuiciones puras de espacio y de tiempo (y de todas las formas *a priori*)— nos encontramos en la condición de poder *demostrar* que no pueden ser cosas en sí o conocimientos de las cosas en sí (porque de otra manera, como hemos indicado antes, no podrían tener el carácter de universalidad y de necesidad). Este segundo desarrollo es el más visible en los textos kantianos, aunque la menor apariencia del primero no equivalga a su ausencia y a una menor importancia.

b) Ahora bien; los objetos sensibles están representados, «fuera de nosotros», en el espacio; y, «en nosotros», en el tiempo. Los primeros pertenecen al «sentido externo» y los segundos al «sentido interno» (o sea al conjunto de nuestros estados internos). Pero sentido externo y sentido interno —o sea el conjunto de los objetos representados en el espacio y el conjunto de los objetos representados en el tiempo— son ambos *interiores* a la constitución subjetiva del espíritu humano, o sea son ambos interiores a la experiencia.

La representación *originaria* del espacio y del tiempo es una *intuición a priori*, y no concepto.

Esto no significa que no existan conceptos que tienen como contenido el espacio y el tiempo. Existe, por ejemplo, un concepto de espacio (y de tiempo) que es «empírico» porque se obtiene de los objetos del sentido externo (o del sentido interno). Pero tal concepto puede ser recabado sólo porque los objetos del sentido externo ya están representados en el espacio, aunque ese concepto no pueda ser la representación originaria del espacio. Esta representación no deriva, pues,

de la experiencia, sino, por el contrario, es la experiencia misma la que se hace posible por tal representación —que es universal y necesaria, o sea *a priori*, pero no es concepto—. En efecto, no es posible pensar que los objetos sensibles existan sin encontrarse en el espacio y en el tiempo, mientras que es posible pensar que el tiempo y el espacio existen sin que en ellos se encuentre algún objeto sensible. Esto no significa que espacio y tiempo sean efectivamente intuidos sin que sean intuidos los objetos sensibles, sino que significa que las intuiciones puras de espacio y de tiempo son las condiciones que hacen posible la intuición de los objetos sensibles.

La representación originaria del espacio (y del tiempo) no es un concepto, sino una *intuición pura (a priori)* porque el espacio es un *único* espacio, que contiene *en sí* todas sus partes propias, que no pueden preceder al espacio único universal (habría, por otra parte, objetos espaciales antes del espacio en el que se encuentran), no pueden existir sólo dentro de él. En cambio, un concepto no contiene *en él*, sino *debajo de él* la infinita multiplicidad de representaciones del cual él es la nota común. Por ejemplo, cada árbol no es parte del concepto universal de árbol y por lo tanto este concepto no contiene *en él*, sino *debajo de él* cada árbol: en el sentido en que expresa qué tienen en común cada individuo. En cambio, «todas las partes del espacio coexisten *en el* espacio infinito», que por lo tanto es intuición *a priori* y no concepto.

c) Los juicios que constituyen la geometría y la matemática para Kant son sintéticos *a priori*. Que la línea recta, por ejemplo, sea la más corta entre dos puntos es un juicio universal y necesario y por lo tanto *a priori*, pero el concepto de «recta» no incluye el concepto de «más breve entre dos puntos» y por lo tanto el juicio es sintético.

Ahora bien; la geometría puede determinar las propiedades del espacio mediante juicios sintéticos *a priori*, sólo porque el espacio es intuido *a priori* por el espíritu, o sea porque el espíritu produce la forma que unifica *a priori*, y por lo tanto universal y necesariamente, las determinaciones múltiples del sentido exterior. Como el espíritu puede conocer los objetos sensibles porque los intuye, también puede conocer universal y necesariamente sus propiedades espacio-temporales, porque intuye *a priori* ese horizonte puro del espacio y del tiempo, en el que tales objetos son acogidos y unificados.

Y aun un juicio matemático como «$7 + 5 = 12$», que para Leibniz y Hume es analítico, para Kant es sintético *a priori*. Kant distingue, en efecto, la «analiticidad» de la «familiaridad» de un juicio. Familiar es un juicio que estamos acostum-

brados a aceptar y en el que no tenemos obstáculos para creer. Pero una cosa es creer y otra que eso sea verdad. Si, en efecto, se trata ese tipo de juicio como una aseveración de la que se quiere saber si es verdadera o falsa, su carácter analítico desaparece. Basta que en vez de 7 y 5 se sumen dos números, supongamos, de diez o veinte cifras y en seguida desaparecen tanto el carácter familiar como el carácter analítico del juicio. La simple consideración del concepto de la suma de 7 y 5 no está, pues, en condiciones de captar el concepto de 12 (o sea el predicado): para obtener este resultado se debe presuponer cierta definición del 5 y del 7, que recurra, *más allá del concepto* del sujeto y del predicado, *a la intuición de lo múltiple* y precisamente a la intuición pura de espacio, la que actúa de *medio* entre el sujeto y el predicado y que por lo tanto muestra el carácter *no* analítico de tal juicio.

La sensibilidad es, pues, no sólo la representación de lo múltiple empírico (colores, sonidos, dureza, olores, sabores, calor, frío, etc.) recibido por los objetos en sí, sino que es también representación de lo múltiple *puro* que se presenta en las intuiciones puras del espacio y del tiempo, ese múltiple puro que la geometría y la matemática determinan, agregan y descomponen de varios modos sin tener en cuenta los aspectos cualitativos (las «cualidades secundarias») de la sensibilidad.

d) Justamente porque espacio y tiempo son formas *a priori* no representan propiedades de las cosas en sí, que (como en cambio consideraban Galilei, Descartes, Locke a propósito de las cualidades primarias) permanecen cuando se hace abstracción de nuestra manera de percibir. Si espacio y tiempo representaran propiedades de las cosas en sí, serían intuiciones empíricas y por lo tanto no podrían ser intuiciones *a priori*, o sea universales y necesarias. De esto resulta que los juicios sintéticos *a priori* basados en las intuiciones puras de espacio y de tiempo no pueden ser referidas a lo que está más allá de los objetos y de los sentidos.

La «estética trascendental» (esta expresión es también el título de la parte inicial de la *Crítica de la razón pura*) es ese sector de la «ciencia» (*episteme*) que considera las formas *a priori* de la sensibilidad. La etimología griega de «estética» es, en efecto, *áisthesis*, «sensación», y Kant considera oportuno no abandonar la antigua terminología que contrapone los *aisthetá* (las cosas sensibles) a los *noetá* (las cosas inteligibles). Y es a los *noetá* a los que está dedicada, como veremos, la *Lógica trascendental*.

Mientras tanto, debe tenerse presente que, para Kant,

«trascendental» es el conocimiento mediante el cual se sabe qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son *a priori*. En este sentido, las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo y las proposiciones geométricas y matemáticas *a priori* no son trascendentales; mientras sí que es trascendental el conocimiento de su carácter *a priori*. Trascendental es la ciencia (*episteme*).

XV

C: LA DEDUCCIÓN DE LAS CATEGORÍAS

1. Las categorías

Como ya se ha revelado, para el racionalismo la mente humana no conoce las cosas en sí a través de la sensibilidad, que es una pantalla entre nosotros y las cosas, sino mediante conceptos no derivados de la experiencia y, por lo tanto, *a priori* o «puros». El concepto de «rojo» no es puro, sino empírico, o sea derivado de la experiencia. Y de la misma manera los conceptos de «árbol», «casa», «animal», «estrella», «caballo», «dulce», «tabla», «placer», «dolor», etc. Pero los conceptos de «sustancia», «causa», «existencia», «necesidad», «contingencia», «totalidad», «unidad», no corresponden a algo en la experiencia sensible; esta última no es aquello de lo que derivan tales conceptos. Y, sin embargo, mediante estos conceptos «puros» el racionalismo determina las cosas en ellas mismas: según el racionalismo en estos conceptos es donde se reflejan la estructura y el sentido de las cosas en sí.

El empirismo, en cambio, frente a las dificultades de la empresa racionalista, señala que estos conceptos son sólo percepciones subjetivas; y al negar su capacidad de hacernos conocer la realidad externa a la mente, concluye que sobre su base ningún conocimiento universal y necesario puede construirse. Recuérdense las críticas de Hume al concepto de causa y de sustancia: si la mente no puede superar la experiencia sensible en dirección de las cosas en sí, la experiencia sensible sigue siendo el único fundamento del conocer y lo que no puede remitirse a ella (como el concepto de una conexión necesaria entre causa y efecto, o como el concepto de sustancia) está del todo privado de valor cognoscitivo.

De manera opuesta Kant muestra, como veremos, que si los conceptos «puros» —que él también llama «categorías»— no pueden estar determinados de las cosas en sí mismas, no por esto están privados de valor cognoscitivo: son justamente los conceptos puros producidos por el *intelecto*, el con-

curso de los cuales, junto con la ***sensibilidad***, se requiere necesariamente para constituir el conocimiento verdadero y propio.

Se trata entonces de aclarar por qué no puede haber «conocimiento» sin el concurso de los conceptos puros del intelecto, visto que las intuiciones puras de espacio y tiempo, y los juicios que se basan en ellas, pueden ser considerados como una forma de conocimiento.

En efecto, si se comprende fácilmente que el múltiple empírico debe someterse a las intuiciones puras de espacio y de tiempo, porque son el modo con que el sujeto recibe ese múltiple desde el exterior, es menos fácil comprender por qué el múltiple empírico debe someterse a las leyes constituidas por las categorías. Los fenómenos, en efecto, están ya dados en la intuición, aun sin la intervención de las categorías del intelecto.

Por ejemplo (y se trata de uno de los ejemplos más importantes), ¿por qué los fenómenos deben estar sometidos a las leyes de la causalidad? Es verdad que sin estas leyes se podrían disponer de la manera más irregular y casual (y más incompatible con la supervivencia del hombre) y que en cualquier momento cada cosa podría ser seguida o estar acompañada por cualquier otra cosa y el orden del universo al que estamos acostumbrados transformarse en un caos; pero también en esta situación estarían igualmente dados fenómenos espacio-temporales, o sea sometidos a las intuiciones puras de espacio y de tiempo.

En general, la respuesta de Kant es que, *ya que las intuiciones sensibles tienen un «objeto»*, los conceptos puros (o sea las categorías) del intelecto son *los diferentes modos en que tal objeto es pensado*; lo múltiple empírico no está de acuerdo sólo con condiciones *a priori* de la intuición sensible (o con las intuiciones puras de espacio y de tiempo), sino que está de acuerdo también con los conceptos puros del intelecto.

Tratemos de comprender esta no fácil afirmación, empezando por aclarar el significado de la expresión: *«la intuición sensible tiene un "objeto"»* y de la expresión: *«los conceptos puros del intelecto "piensan" el objeto* de la intuición sensible» (o lo que es lo mismo: *«el intelecto "piensa" el objeto* de la intuición sensible»).

2. El intelecto piensa el objeto de la intuición sensible

Kant escribe: «Sin sensibilidad no estaría dado ningún objeto, sin el intelecto ningún objeto sería pensado». Ya sabe-

mos (véase cap. XIV, parágrafo 5) que el «objeto» nos puede ser «dado» sólo en cuanto «modifica de alguna manera el espíritu» y que la sensibilidad es la «facultad (receptividad) de recibir las representaciones, en cuanto somos modificados por los objetos».

Resulta claro que estos «objetos» —que al modificarse producen en nosotros las representaciones sensibles— no son a su vez representaciones presentes en la experiencia, sino que están más allá de la experiencia, *o sea son las cosas en sí mismas*. Decir que «sin sensibilidad no nos sería dado ningún objeto», significa, pues, que la sensibilidad es la modificación del espíritu por parte de las cosas en sí.

Esto no significa que Kant use siempre el término «objeto» para indicar las cosas en sí mismas, pero no se debe tampoco olvidar este uso fundamental del término «objeto» en ciertos puntos nodales, como el que estamos considerando, del pensamiento kantiano. En efecto, se trata de darse cuenta de que cuando Kant escribe: «sin sensibilidad no nos sería dado ningún *objeto*, y sin el intelecto ningún *objeto* sería pensado», en ambos casos «objeto» significa «cosa en sí».

Pero ¿qué quiere decir Kant al afirmar que sin el intelecto ningún «objeto» *sería pensado*? Podemos decir en seguida que, obviamente, Kant *no* piensa afirmar que sin el intelecto las cosas en sí serían incognoscibles y que por lo tanto el intelecto es el que nos hace conocer las cosas en sí: estas últimas son, en efecto, incognoscibles y como hemos señalado también en el parágrafo precedente, las categorías del intelecto no pueden estar determinadas por las cosas en sí mismas.

De manera general podemos empezar por responder que el intelecto «piensa el objeto» de las intuiciones sensibles, en el sentido en que piensa las representaciones sensibles como modificaciones del espíritu provocadas por la acción de las cosas en sí sobre él.

Este *pensamiento*, con el cual el intelecto humano remite las representaciones sensibles a las cosas en sí, es el fundamento de la *objetividad* del conocimiento. Si, en efecto, el material respecto del cual el espíritu es receptivo —si, en general, el contenido de la experiencia— no se refiriera a las cosas en sí, el conocimiento humano estaría completamente cerrado en él mismo y sería del todo *subjetivo*. Para ser objetivo, no puede ser entendido, como sucede con el racionalismo, como *reflejo* de las cosas en sí mismas. Pero si el conocimiento no puede ser tal reflejo, tampoco puede perder de vista, como sucede en Hume, la propia *referencia* a las cosas

en sí, ya que la referencia consiste precisamente en la circunstancia de que el espíritu, como intelecto, *sabe* («piensa») el propio ser modificado por las cosas en sí. (Este «saber» es un *juzgar*, y es por lo tanto por eso que Kant puede decir que «pensar es juzgar».)

Cuando Kant afirma que «el intelecto es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible», considera que el intelecto *refiere* los datos de la intuición sensible a lo que está más allá de todo dato y que por lo tanto la cosa en sí es una incógnita, una X, que Kant llama también «objeto trascendental».

Nos encontramos de esta manera en el umbral de las *Deducciones* de los conceptos puros del intelecto que, como hemos anticipado en el parágrafo 1 del capítulo anterior, tiene la tarea de mostrar que las categorías del intelecto son leyes *a priori*, por lo tanto universales y necesarias, a las que deben conformarse necesariamente los fenómenos de la experiencia.

3. Deducciones de los conceptos puros del intelecto

a) Una metáfora puede ayudar a la comprensión de este punto. Sobre la superficie de un lago flotan flores con raíces unidas al fondo, los nenúfares. El fondo del lago es invisible desde la superficie. Sólo se ven las figuras formadas por la disposición de las flores en la superficie del lago. Sin embargo, las flores, de alguna manera, provienen del fondo del lago. Son posibles entonces tres modos diferentes de interpretar la relación entre la disposición de las flores en la superficie y la manera en que están arraigadas en el fondo del lago.

1.° Puede afirmarse que a la disposición de las flores en la superficie corresponde una idéntica disposición de sus raíces en el fondo. Y se afirma esto por la convicción de poseer una *sonda* que permite percibir la conformación del fondo.

2.° Puede desconfiarse de las sondas (porque sus referencias no siempre son concordantes) y terminar por desinteresarse de la manera en que los nenúfares están unidos al fondo. Nos limitamos a contemplar la disposición que tienen las flores en la superficie del lago. Están dispuestas de cierta manera, pero se admite que podrían disponerse de cualquier otra manera.

3.° Y, finalmente, podemos ser conscientes de que ninguna sonda jamás podrá hacer visible el fondo del lago, y por lo tanto nada puede decirse sobre la disposición de las raíces de los nenúfares en el fondo del lago. Pero también se sabe

que los nenúfares están unidos al fondo y que su disposición en la superficie nada puede sugerir sobre la disposición de las raíces en el fondo, pero la disposición de la superficie está vinculada a la disposición en el fondo y esto no puede *ser reemplazado por ninguna otra disposición.* Ya que los que se anudan son los tallos de las flores, la disposición en la superficie está *determinada* por la disposición en el fondo, y por lo tanto las relaciones que subsisten entre las flores y la superficie no son modificables, aunque esas relaciones no sean las del fondo sino justamente las de la superficie.

b) Salgamos de la metáfora (que, como todas las metáforas, es muy defectuosa) y digamos que la superficie del lago corresponde a la conciencia; los nenúfares a los fenómenos sensibles que son recibidos en la conciencia; las raíces en el fondo a las cosas en sí mismas; la disposición de los nenúfares —o sea *las relaciones* que subsisten entre ellos— a las categorías o conceptos puros, *a priori*; los tallos de los nenúfares mediante los cuales llegan desde el fondo, a la receptividad de la sensibilidad (la superficie del lago recibe las flores del fondo invisible, como la conciencia recibe las determinaciones sensibles de las cosas en sí incognoscibles).

La primera de las tres interpretaciones antes indicadas corresponde al racionalismo, la segunda al empirismo de Hume, la tercera al criticismo de Kant.

En la primera interpretación la *sonda* corresponde a la metafísica moderna, que sobre el fundamento del conocimiento de la existencia de Dios considera que puede conocer la correspondencia entre las categorías de nuestra mente (o sea la disposición de los nenúfares en la superficie) y el fondo de la realidad en ella misma (la disposición de las raíces en el fondo).

Hume (2.ª interpretación) pone entre paréntesis la relación entre superficie y fondo. Penetra en la estrategia de ataque (la «sonda»), la estrategia del repliegue, que toma conciencia de las fallas de la tentativa racionalista de sondear el fondo. Continúa la determinación del contenido de la superficie, o sea de la experiencia; no se interesa por el modo en que las determinaciones sensibles se arraigan en el fondo de las cosas en sí.

La descripción de la superficie, o sea de la experiencia, se convierte en Hume en tan autónoma con respecto al fondo que la disposición de los objetos de la experiencia se presenta como un simple hecho que puede ser reemplazado por cualquier otro hecho del todo diferente e inusual. Todas las leyes de la naturaleza expresan simplemente una regularidad de

hecho en los fenómenos, que puede resultar vana de un momento al otro.

(Ya aparece, de todo lo dicho, que la metáfora del «lago» corresponde a la metáfora de la «pared» de la que se habló en el parágrafo 4 del capítulo V: la superficie visible del lago corresponde a la superficie visible de la pared y el fondo invisible del lago a lo que está más allá de la pared.)

c) Kant (3.ª interpretación) muestra de la manera más perentoria que podemos conocer sólo fenómenos y no cosas en sí. El fondo del lago no es la superficie y ninguna ampliación y potenciación de la vista podrá llegar más allá de la superficie, penetrando en la oscuridad del agua. Nada podemos decir sobre el modo en que los nenúfares se arraigan al fondo.

Pero Kant no pierde de vista que los datos empíricos provienen de la cosa en sí, o sea que el espíritu, en cuanto sensibilidad es receptividad, o sea es modificado por la cosa en sí. No pierde de vista el vínculo que une el espíritu a la cosa en sí, y más bien afirma que *el espíritu mismo* en cuanto intelecto remite los datos sensibles a la cosa en sí. En esta referencia, el intelecto piensa el «objeto» trascendental de la intuición sensible, o sea piensa la cosa en sí como aquello de lo cual es dado el fenómeno sensible. (Los nenúfares están unidos al fondo y provienen de él; no sólo esto sino que la superficie misma del lago «sabe» que las flores que aparecen en ésta provienen del fondo.)

Ahora bien; si la cosa en sí, de la que provienen los datos empíricos, es incognoscible y, sin embargo, el intelecto sabe —piensa— que las cosa en sí es de la que provienen tales datos, entonces el *intelecto*, aun sabiendo que las *relaciones* en las que se encuentran los datos empíricos son sólo fenoménicas, también sabe que tales relaciones no son (como en cambio considera Hume) variables a gusto, no sólo simples *hechos* que pueden ser reemplazados por cualquier otro hecho, no son *vinculantes* con el fondo del que provienen y por lo tanto son relaciones constantes, como es sustancialmente constante la disposición de los nenúfares unidos al fondo del lago.

Las relaciones que el intelecto capta entre los datos empíricos son, pues, *síntesis* constantes, inmodificables, necesarias, universales. Y tales síntesis son *a priori* porque aun estando *referidas* por el intelecto al objeto trascendental (= x) se constituyen sólo dentro del sujeto.

Esto no quiere decir que todas las relaciones entre los datos empíricos sean síntesis *a priori*: existe, en efecto, el con-

junto de las relaciones *empíricas* (que son justamente simples relaciones *de hecho*) expresadas por juicios sintéticos *a posteriori* (por ejemplo, «este libro está abierto»). Síntesis *a priori* son las relaciones a las que corresponden en la experiencia una *regularidad* constante. Y este núcleo de regularidades constantes que (a diferencia de su aura variante e irregular) el intelecto refiere al objeto trascendental, es, pues, un conjunto de síntesis *a priori.*

De esta manera, se *deduce* la existencia de *síntesis a priori,* o sea nexos que unen de manera universal y necesaria los datos empíricos. Pero los «conceptos puros del intelecto», o sea las categorías, son relaciones que pretendían ser válidas como síntesis *a priori.* Con su «deducción», Kant muestra la legitimidad de esta pretensión y muestra, pues, que los fenómenos no sólo están de acuerdo con las formas *a priori* de la sensibilidad, o sea con las intuiciones puras de espacio y tiempo, sino también con las formas *a priori* del intelecto, que son las categorías.

De esta manera, el sentido de la «revolución copernicana» adquiere su significado concreto: no es el conocimiento el que se regula sobre los objetos (= cosas en sí) porque de otra manera no sería universal y necesario, sino que son los «objetos» los que se regulan sobre el conocimiento *a priori* de ellos; no sólo sobre ese conocimiento *a priori* que son las intuiciones puras de espacio y tiempo, *sino también* sobre los conocimientos *a priori* que son las categorías del intelecto.

4. La apercepción trascendental

La unificación de lo múltiple empírico, en la que consiste la síntesis *a priori,* tiene su forma suprema en la «autoconciencia» (que Kant llama también «apercepción pura» u «originaria», o «trascendental»).

Usando una vez más nuestra metáfora, la superficie del lago *unifica* en ella las flores que provienen del fondo. Esta unificación no está en el fondo del lago y, por lo tanto, no puede provenir del fondo: es el acto y el modo con que la superficie acoge y recoge las flores que provienen del fondo. La unificación de lo múltiple empírico —que es, pues, *a priori* con respecto a lo que unifica— es originariamente la *conciencia misma.* Y ésta sabe ser la unificación de lo múltiple, y por lo tanto es *autoconciencia.* Esta última es la representación de mi pensar y, por lo tanto, queda expresada por el juicio: «Yo pienso.»

El *Yo pienso* acompaña todas las representaciones del yo (o sea el yo es esencialmente un saber que las representaciones múltiples son *suyas*) y, por lo tanto, la autoconciencia, que «en toda conciencia es una e idéntica», es la unificación suprema de toda representación y, por lo tanto, es «la unidad trascendental», en el sentido en que es la condición suprema de todo conocimiento *a priori*.

Por lo tanto: el conocimiento humano es «objetivo» sólo en cuanto *refiere* las representaciones dadas *al objeto* trascendental (= X). Pero ya que el «objeto» en sí es incognoscible, la *objetividad* del conocimiento es *fenoménica*, producida por el yo. Pero remitir al «objeto» las representaciones dadas es, a la vez, unificarlas *a priori* (ya que la unificación de lo que nos es dado por los objetos en ellos mismos no puede ser dada ella misma por tales objetos). Y ya que cada unificación de las representaciones requiere la unidad de la autoconciencia, de esto se desprende que es esta unidad (o sea la «percepción trascendental») la que constituye primariamente la referencia de las representaciones al «objeto» y, por lo tanto, a conferir a nuestras representaciones ese valor *objetivo*, por el cual se convierten en conocimientos, o sea en conceptos puros del intelecto, categorías. Por eso Kant llama «objetiva» la unidad trascendental de la apercepción. Al hacer explícito que el conocimiento es referencia al objeto trascendental (= X), Kant, a la vez, hace explícita la unidad de la conciencia: los dos rasgos que, en cambio, en el pensamiento de Hume tendían a desvanecerse y a quedar inexpresados.

Por lo tanto —y Kant lo señala de la manera más clara—, las categorías no son una especie de bagaje con el que estaría dotado el sujeto humano (y cuya aplicación a la realidad en sí estaría tal vez garantizada, como considera el racionalismo, por la omnipotencia de Dios). Si las categorías fuesen simplemente una predisposición a pensar de cierta manera, podríamos decir sólo que estamos hechos de manera de vincular lo múltiple empírico de cierta manera —por ejemplo, estamos hechos de manera tal de unir cierto fenómeno (efecto) con otro colocado como causa. La relación de causa y efecto sería sólo una simple «necesidad subjetiva», algo simplemente «sentido» (como consideraba Hume) y que por lo tanto alguien podría no sentir.

La categoría en cambio une los fenómenos «en el objeto», «o sea, necesariamente». La regularidad con la que la causa es acompañada por el efecto (o sea, usando una vez más nuestra metáfora, la regularidad con que cierto tipo de flores sobre la superficie del lago está acompañada por otro cierto

tipo de flores) es objetiva y necesaria, ya que el conocer la ve llegar de la incognoscibilidad del objeto trascendental, o sea de la cosa en sí; o sea, es justamente por esta referencia a tal objeto que esa regularidad, aun no siendo una propiedad de las cosas en ellas mismas (aun no siendo el modo en que dos tipos de flores de la superficie se unen al fondo del lago), posee una necesidad y *objetividad* que no es menos vinculante que aquella a la que tiende la filosofía racionalista. Esta objetividad y necesidad, por cierto, existen sólo *en el sujeto.* Pero el sujeto ya no es el simple reino de lo ilusorio. *En él,* certidumbre y verdad coinciden. (Pero, justamente, *en él.* O sea, esta identidad de certidumbre y verdad es una identidad aunque *subjetiva,* que deja fuera de él lo incognoscible, la «verdad» de las cosas en ellas mismas.)

5. Naturaleza y física

Aunque no pueda verse en esto la manera en que Kant «deduce» las categorías individuales, es posible comprender en qué sentido las formas *a priori* del intelecto, o sea las categorías, son el fundamento de los juicios sintéticos *a priori,* que se refieren a la naturaleza.

Ya que la «naturaleza» no es una cosa en sí, sino que es el ordenamiento mismo de las categorías, como ley a la cual están sometidos todos los fenómenos sensibles; ya que cada categoría es un modo de unificar *a priori* (y por lo tanto de manera universal y necesaria) lo múltiple empírico dado; y ya que unificación *a priori* significa síntesis *a priori,* de esto se deduce que los juicios sintéticos *a priori* son justamente la expresión de tal síntesis *a priori.*

Los juicios fundamentales de la física son juicios sintéticos *a priori.* A diferencia de la metafísica, que pretende conocer las cosas en sí, y por lo tanto no es posible como ciencia, la física es ciencia, o sea pertenece a la *episteme.* Habrá que esperar nuestro siglo para que la filosofía y la ciencia se den plenamente cuenta de que la física (y todas las «ciencias» vinculadas a ella) no son *episteme.*

XVI

D: LA RAZÓN Y LA DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

1. Recapitulación

Como hemos visto, Kant muestra que el sujeto, en cuanto sensibilidad, recibe de las cosas en sí lo múltiple empírico, o sea las sensaciones (que son justamente el efecto de la acción ejercida por las cosas en sí sobre el sujeto).

Pero justamente porque el sujeto es «receptivo», *unifica* este múltiple, o sea confiere una *forma* a la *materia* en la que consiste ese múltiple. Ya que la forma es la unificación que adquiere el múltiple empírico en cuanto es recibido dentro del espíritu, la forma es *a priori*.

La forma, además, es un organismo de formas (intuiciones puras de espacio y tiempo, categorías y, ahora veremos, «ideas trascendentales»).

En cuanto *multiplicidad*, lo múltiple empírico es una pluralidad de términos *diferentes*, y por lo tanto la unificación de tal múltiple es una *síntesis*, por lo tanto una síntesis *a priori*, universal y necesaria.

Todos los juicios que expresan los diferentes tipos de síntesis *a priori* (son justamente los juicios sintéticos *a priori*) se refieren, pues, a la *experiencia*, siendo esta última —en su significado más comprometido— la unificación *a priori* de lo múltiple empírico. El juicio sintético *a priori* es la expresión de la actividad unificadora-sintetizadora del sujeto y no puede, pues, referirse a las cosas en ellas mismas.

2. Condicionado e incondicionado

Pero Kant muestra que lo múltiple sensible está unificado no sólo por las intuiciones puras de espacio y tiempo y por las categorías, sino también por un ulterior «principio», por encima del cual nada hay más alto que elabore la materia sensible para someterla a la unidad suprema de la apercepción trascendental. Este «principio» afirma:

«Si está dado el condicionamiento, está dada también toda la suma de las condiciones, y por lo tanto lo absolutamente incondicionado.»

Se trata entonces de comprender en qué sentido esta afirmación es un «principio».

Toda representación (y esto en adelante debería resultar claro, toda *cosa* de la realidad que conocemos es, desde Descartes, *representación*) está *condicionada* en varios sentidos. Por ejemplo, este libro es un objeto (fenoménico) espacial, que está situado de la manera en que de hecho está situado porque ciertos otros objetos espaciales lo circundan, o sea porque se encuentra en un contexto espacial por el cual está condicionado (y que está constituido, por ejemplo, por mi cuerpo, por la mesa, por las paredes, por el suelo del cuarto, etc.).

Pero los objetos que forman este contexto y que son las *condiciones* espaciales de ese condicionado que es este libro están a su vez condicionadas. De esta manera se constituye una *serie* de condiciones espaciales. Pero todas las condiciones espaciales de este libro contenidas en la experiencia están condicionadas. *La experiencia misma* es algo espacialmente condicionado.

Pero esta circunstancia —o sea la condicioneidad de la experiencia— está presente en todas partes en las que se constituya una *serie* de condiciones. Por lo tanto, está presente, además de en los fenómenos espaciales, también en los temporales, y aun en los fenómenos regulados por las categorías en relación con las cuales tiene sentido la constitución de una serie.

Por ejemplo, este libro es el efecto de ciertas causas (papel, trabajo de los tipógrafos, etc.), o sea es algo causalmente condicionado. Pero los fenómenos que son las condiciones causales de la existencia de este libro son a su vez efectos, o sea algo condicionado desde el punto de vista de la categoría de la causalidad. Se constituye de esta manera también en este caso, una *serie* de condiciones. Y también en este caso, *todas* las causas que en la experiencia condicionan el efecto en que consiste este libro son a su vez *efectos*, o sea algo condicionado desde el punto de vista de la categoría de la causalidad.

En general, pues, *todas* las condiciones contenidas en la experiencia están a su vez *condicionadas* y por lo tanto la experiencia misma es un condicionado. Lo que significa que la experiencia no es «la suma entera de las condiciones» y por lo tanto no «lo absolutamente incondicionado». (Toda

la suma, o serie, de las condiciones es absolutamente incondicionada porque, si no lo fuese, sería un condicionado y por lo tanto tendría condiciones fuera de ella, y no podría ser toda la suma o totalidad de las condiciones.)

O sea que el «principio» que afirma que si se ha dado lo condicionado está dada también la totalidad de las condiciones y por lo tanto lo absolutamente incondicionado, une la experiencia a algo (absolutamente incondicionado) que «está dado» *más allá de la experiencia.*

Ya que el intelecto produce la estructura categorial según la cual se constituyen los fenómenos *empíricos,* ese «principio» no es un principio del intelecto, sino de una facultad del sujeto, que subsume al mismo intelecto en una unificación más amplia y esta vez insuperable: la que une la experiencia a lo absolutamente incondicionado, que está más allá de la experiencia: la unificación en que consiste la *razón.*

El intelecto es la facultad de lo finito, la razón es la facultad de lo infinito. El intelecto tiene por objeto lo finito, o sea la experiencia. La razón tiene por objeto lo infinito, o sea la totalidad de las cosas, más allá de las cuales nada hay. El infinito es la unificación más alta e insuperable de lo múltiple empírico.

3. Sentido metafísico y sentido criticista de lo incondicionado

Pero esta unificación es una síntesis del todo diferente de las síntesis en las que consisten las categorías del intelecto.

Y justamente porque la razón, al plantear lo absolutamente incondicionado, es la superación absoluta de la experiencia, la razón es el órgano mismo de la metafísica. Pero la metafísica *no expresa la naturaleza auténtica de la razón,* sino que es el resultado de la «apariencia» o «ilusión natural» que acompaña a la naturaleza auténtica de la razón y que hace parecer *objetivos* —o sea que pueden valer por las cosas en ellas mismas— los principios *subjetivos* de la razón.

Hay *dos modos,* en efecto, de entender el nexo entre condicionado e incondicionado: el «crítico» y el dogmático-metafísico.

El modo «crítico» sabe que la suma (o serie) de las condiciones (o sea la totalidad de las condiciones) *no es homogénea,* porque hay un punto a partir del cual las condiciones ya no son términos empíricos (o sea pertenecientes a la experiencia). El modo dogmático-metafísico trata como ho-

mogénea esta serie heterogénea, y por lo tanto considera como *existentes* tanto los elementos empíricos como los elementos no empíricos de la serie. O sea que la metafísica considera como *existentes* y por lo tanto como cosa en sí, lo incondicionado necesariamente requerido por el «principio» de la razón; la metafísica se ilusiona con poder superar la experiencia mediante la razón, de manera de conocer las cosas en sí.

El criticismo kantiano, en cambio, es consciente de la incognoscibilidad de las cosas en sí, y por lo tanto de la imposibilidad de la metafísica como ciencia. *Pero la eliminación de la metafísica no requiere la eliminación de la razón,* sino sólo la recta comprensión del *nexo* en que ésta consiste.

Para no caer en el dogmatismo metafísico, debe decirse que la necesidad del nexo entre condicionado e incondicionado es una *necesidad subjetiva* (y no una necesidad objetiva, según lo que sostiene la metafísica). Esto quiere decir que lo incondicionado es necesariamente requerido por la razón, pero no como una cosa en sí, sino como la «idea» sin la cual no podría constituirse la experiencia como conjunto de las condiciones condicionadas. Lo incondicionado es *la idea necesaria de la razón.* El sujeto existe, el hombre es hombre sólo en cuanto abre el horizonte de la totalidad incondicionada de las condiciones. La experiencia puede constituirse sólo en cuanto esté «dado» ese horizonte.

Por lo tanto, la razón dice: «Lo condicionado implica necesariamente lo incondicionado». La metafísica interpreta de esta manera la razón: Ya que lo condicionado implica necesariamente lo incondicionado, y ya que lo incondicionado no pertenece a la experiencia (que es justamente la totalidad de lo condicionado), entonces, más allá de la experiencia, existe lo incondicionado como cosa en sí. Pero el criticismo sabe que el conocimiento de las cosas en sí (o sea la superación de la experiencia) es imposible, y por lo tanto restituye a la razón su significado auténtico: lo condicionado implica, por cierto, necesariamente, lo incondicionado, pero ya que este último no pertenece a la experiencia y todo conocimiento de las cosas en sí es imposible, por lo tanto lo incondicionado es una idea necesaria de la razón, un necesario punto de vista subjetivo, sin el cual ni podría constituirse la experiencia. En el pensamiento kantiano la filosofía sigue dirigiéndose al Todo, pero el Todo no es la totalidad del *ser,* sino que es una idea necesaria de la razón.

4. LAS IDEAS TRASCENDENTALES

«La «idea trascendental» es justamente el concepto que tiene como contenido lo incondicionado, y por lo tanto es el concepto que no puede tener objeto alguno en la experiencia, o sea que es concepto a *priori*, trascendental. En cuanto trasciende los límites de toda experiencia, la idea es también «trascendente». Aunque no es una invención arbitraria sino más bien impuesta por la naturaleza de la razón, sin embargo la idea no es una categoría, porque le falta el rasgo característico de las categorías, de estar en relación con el objeto trascendental (= X) por la cual las categorías poseen, en la experiencia, un valor objetivo.

Debe subrayarse la innovación terminológica, en el lenguaje kantiano, relativa a la palabra «idea». Como sabemos, en la filosofía moderna hasta Hume, «idea» significa toda representación o sea todo contenido inmediato de la mente (idea = «ser objetivo»). Hume reserva la palabra «idea» para indicar las representaciones derivadas de las representaciones originarias en las que consisten las «impresiones». De manera opuesta, Kant usa la palabra «idea» para indicar el concepto, el contenido del cual de ninguna manera puede ser llevado a la experiencia.

Pero si lo *absolutamente* incondicionado es único, en cambio hay dos diferentes formas de lo *relativamente* incondicionado: lo incondicionado relativamente a los fenómenos *psíquicos* (los fenómenos del «sentido interior») y lo incondicionado relativamente a los fenómenos corpóreos (o fenómenos del «sentido exterior»). Por este motivo es que además de la idea de lo absolutamente incondicionado —que es la idea de la totalidad misma de la realidad (*omnitudo realitatis*), o del principio originario de tal totalidad (ser originario, *ens originarium, ens summum*), y que por lo tanto es la idea de «Dios»— existen también la idea del «alma» y la idea del «mundo».

En la metafísica, alma, mundo, Dios constituyen las regiones preeminentes de la realidad en ella misma (de la realidad que Descartes llama «formal» y que es la cosa en sí). El leibniziano C. Wolff distinguió la «ontología» o *metaphysica generalis* (ciencia del ente en cuanto ente) de la *metaphysica specialis* subdivididas en la «psicología racional» (cuyo contenido es la *res cogitans*), en la «cosmología racional» (cuyo contenido es la *res extensa*) y en la «teología racional» (cuyo contenido es Dios).

Pero en el criticismo kantiano, el alma, el mundo y Dios

no son cosas en sí (no son determinaciones de la «realidad formal»), sino que son el contenido de las ideas necesarias de la razón, con las cuales la razón une, respectivamente, los fenómenos del «sentido interno» con la totalidad de sus condiciones, que es el «alma», los fenómenos del «sentido externo» a la totalidad de sus condiciones, que es el «mundo», y finalmente todas las cosas a la totalidad de sus condiciones, que es «Dios».

Uno de mis estados internos, por ejemplo un pensamiento mío, está condicionado por otros de mis estados internos, que son todos condiciones condicionadas. La razón reúne *este* conjunto de condiciones condicionadas con la totalidad de sus condiciones, cuando concibe los elementos de este conjunto como propiedad de una *sustancia* espiritual (el «alma»), que no es un objeto de la experiencia —como ya lo habían señalado Locke y Hume— y tampoco es una cosa en sí, sino el contenido de una idea necesaria de la razón, la *idea psicológica*, que es lo incondicionado *relativamente* a los fenómenos del sentido interno. El «alma», en efecto, no es la mente, y tampoco es la apercepción trascendental (el «yo pienso») sino que es la *sustancia*, cuyos actos son ese pensar, advertir, sentir, que son objetos fenoménicos. El error de la «psicología racional» es considerar esta sustancia como cosa en sí y no como contenido de una idea de la razón.

Consideraciones análogas son desarrolladas a propósito del «mundo». El «mundo», en efecto, como contenido de la *idea cosmológica*, no es el simple conjunto de fenómenos del «sentido exterior» (al igual que el «alma» no es la simple totalidad de los fenómenos del «sentido interior»), que son todos condiciones condicionadas, sino que es la totalidad de las condiciones de tales fenómenos, o sea es lo incondicionado respecto de ellos.

En la *Crítica de la razón pura*, la «Dialéctica trascendental» muestra las contradicciones («dialéctica», justamente, que se divide en los llamados «paralogismos» y en las llamadas «antinomias» de la razón pura) con las que choca la mente cuando considera como cosa en sí el contenido de la idea psicológica y cosmológica. Una prueba más, por lo tanto, de que las cosas en sí son incognoscibles.

5. La confutación de las pruebas de la existencia de Dios

a) De particular importancia, en la «Dialéctica trascendental», es la parte dedicada a la confutación de las pruebas

de la existencia del Ser absolutamente incondicionado y necesario (Dios).

La crítica de fondo a estas pruebas en verdad ya está contenida en el fundamental paso adelante que el pensamiento kantiano realiza con respecto a la filosofía precrítica: el principio de que las cosas en sí («fuera de la facultad representativa») son incognoscibles, porque cualquier entrecruzamiento de representaciones no nos puede hacer salir del mundo de las representaciones. Y cualquier prueba de la existencia de Dios tiene la pretensión de afirmar que Dios existe como cosa en sí más allá de nuestras representaciones.

Pero en la «Dialéctica trascendental» Kant quiere mostrar la inconsistencia *específica* del enfoque que pretende probar la existencia de Dios: no en el sentido en que se deba dar razón al ateo, sino en el sentido de que si la *Idea* del Ser absolutamente incondicionado pertenece esencialmente a la esencia de la razón humana, por otra parte la razón no puede establecer nada sobre las cosas en ellas mismas y, por lo tanto, no puede transformar en una cosa en sí el contenido de esa idea.

Ahora bien; para Kant, toda posible prueba de la existencia de Dios puede remitirse al argumento ontológico (que efectivamente tiene una posición central en el racionalismo y que en efecto es analizado por Kant en su versión cartesiana y leibniziana); pero descubrir en qué consiste el error de este argumento significa deshacer de raíz toda la teología racional.

El corazón del asunto concierne al modo en que se debe entender la *existencia*. Ahora bien; es en verdad contradictorio —revela Kant— negar que en un juicio analítico (por ejemplo «un triángulo tiene tres triángulos») el predicado no convenga al sujeto; pero no es contradictorio negar la existencia del sujeto junto con todos sus predicados. Como ya había revelado Hume nada hay que la negación de su existencia implique contradicción.

El argumento ontológico sostiene, en cambio, que hay un concepto, único entre todos, tal que la negación de la existencia de su contenido implique contradicción. Es el concepto del «Ser» perfectísimo, o sea del Ser que tiene en él todo lo que hay de real y que excluye de él todo defecto. El contenido de este concepto (como Leibniz había subrayado) es algo posible (= no contradictorio). Pero en la totalidad de lo que es real está incluida la existencia. El *concepto* de este posible, que es lo Perfecto, implica, pues, la *existencia real*

de lo Perfecto, porque de otra manera a lo Perfecto le faltaría una perfección (la existencia) y sería por lo tanto un Perfecto imperfecto, o sea algo contradictorio y no posible. La pura posibilidad de lo Perfecto implica necesariamente su existencia real.

Kant replica que el que de verdad se contradice es el argumento ontológico porque declara que quiere pasar del concepto de la pura posibilidad a la existencia real de lo Perfecto, y desde el comienzo en ese concepto introduce furtivamente el concepto de existencia de su contenido, haciéndolo pasar como una de las realidades de las que no puede estar desprovisto lo Perfecto.

En otros términos, el argumento ontológico no consiste sino en pensar desde el comienzo como realmente existente lo Perfecto y luego en afirmar que lo Perfecto (ya pensado como realmente existente) es realmente existente, o sea, en hacer explícito, en el predicado de esta afirmación, lo que ya se ha introducido de manera oculta en el sujeto.

En cambio, el problema concierne a la manera en que está construido el *sujeto* de esta afirmación. Nos debemos plantear, pues, la siguiente pregunta: manteniendo que la expresión «una cosa posible» indica una cosa que es sólo contenido de un concepto, la proposición «*Cierta cosa posible existe*» ¿es analítica o sintética?

Si es analítica, entonces la existencia real de la cosa nada agrega al pensamiento (o sea al concepto) de la cosa. Pero en este caso, *el pensamiento debería ser la cosa misma*; el reino puramente *interior* de las posibilidades pensadas debería coincidir con lo que, en cuanto existencia real, *está fuera* de lo que es simplemente posible (o sea simplemente pensado).

Esta proposición es, pues, *sintética*. Pero, entonces, en esa proposición el predicado —o sea la existencia real de la cosa— puede ser negada sin contradicción, porque sólo en los juicios analíticos la negación del predicado implica contradicción. No existe, pues, contradicción en la negación de la existencia de cualquier otra cosa.

Si la existencia —o el *ser*— puede estar vinculada sólo sintéticamente con el concepto de la cosa cuya existencia se afirma, la existencia no es por otra parte un predicado que (como pretende el argumento ontológico) agrega algo al concepto del sujeto. Cuando, después de haber simplemente pensado cien táleros, en realidad nos encontramos en posesión de esa suma, no es que cien táleros reales den una suma mayor que cien táleros posibles (o sea simplemente pensa-

dos). Y sin embargo, *con respecto a mi situación económica,* en los cien táleros reales *hay algo más* que en los cien táleros posibles, o sea en el simple concepto de ellos. Este algo más es el *objeto* del concepto. Pero todo objeto cognoscible puede ser sólo un objeto *de la experiencia.* Cuando, en cambio, se afirma que Dios *es,* se considera que se afirma la existencia de un objeto no empírico, de un objeto del puro pensamiento, que no puede ser conocido sobre el fundamento de la experiencia, y cuya existencia, aun no siendo posible de por sí, es sin embargo una hipótesis del todo verificable.

b) Si la prueba ontológica quiere ser un pasaje del *concepto* del Ser perfecto a la necesidad incondicionada de la existencia de tal Ser, la prueba «cosmológica» se presenta en cambio como un pasaje de la *experiencia* de la existencia *en general* a la existencia del Ser perfecto; y la prueba «físico-teológica» como un pasaje de la *experiencia* de una existencia *determinada* a la existencia del Ser perfecto.

También estas dos pruebas tienen una confrontación histórica: la prueba «cosmológica» que muestra la implicación entre la *contingencia* de las cosas del mundo y la existencia de un Ser necesario y por lo tanto perfecto, es considerada por Kant en la forma que posee en Leibniz y en Locke; pero aun con notables variaciones, su rasgo de fondo está presente también en Descartes, en Tomás, en Aristóteles y en Platón. Y en Platón y en la escolástica medieval y moderna está presente el núcleo de la prueba «físico-teológica».

Pero en estas otras dos pruebas, señala Kant, la *experiencia* es sólo un fundamento aparente de la afirmación de la existencia del Ser perfecto.

En lo que concierne a la prueba «cosmológica», en efecto (aparte de la circunstancia de que ésta aplica arbitrariamente la categoría de la causalidad más allá de la experiencia), después de haber demostrado que la realidad *contingente* (o sea que no existe necesariamente) que constituye el mundo implica la existencia de la realidad necesaria, *da un segundo paso* al afirmar (y este paso ya no está basado en la experiencia sino que es enteramente *a priori*) que la realidad necesaria debe ser una Realidad perfecta (Dios). De esta manera, se presupone que el concepto de la Realidad perfecta satisface lo que requiere el concepto de la realidad necesariamente existente, que por lo tanto del concepto de la Realidad perfecta se puede deducir la existencia necesaria de esa Realidad; y ésta es justamente la pretensión del argumento ontológico. En la base de la prueba «cosmológica» está, pues, la prueba ontológica.

Y en la base de la prueba «físico-teológica» está la prueba «cosmológica». La prueba «físico-teológica» revela en efecto la presencia en el mundo de un ordenamiento que en todas partes coordina las cosas con miras al alcance de fines determinados y concordantes entre ellos, y que por lo tanto exige la existencia de un Arquitecto supremo, al igual que la existencia de un producto del arte humano requiere la existencia de un artífice. Pero esta prueba podría además demostrar la existencia de un arquitecto, no de un creador del mundo (que no se limita a producir las formas, sino que produce también la materia del mundo). Para demostrar la existencia de un Ser supremo y necesario (ya que tal ser debe ser el creador del mundo), la prueba «físico-teológica» debe apoyarse en el concepto de *contingencia* de las cosas del mundo, que es justamente el concepto utilizado por la «prueba cosmológica», la que, como hemos dicho, tiene su propia base en la prueba «ontológica».

También queda confirmado por la crítica de las pruebas de la existencia de Dios que la idea trascendental de Dios —«el ideal de la razón pura»— no corresponde a alguna cosa en sí, y que sin embargo esta idea tiene la función fundamental de impedir que cualquier contenido de la experiencia sea considerado como lo incondicionado. La idea de Dios tiene, pues, un carácter «regulador» en el sentido en que impone por un lado el considerar la naturaleza como un conjunto de condiciones que, por más a fondo que pueda llegarse en su conocimiento, tienen siempre más allá de ellas lo incondicionado, y por otro lado, prohíbe considerar lo incondicionado como una cosa en sí.

Kant expresa el resultado general de la «Dialéctica trascendental» diciendo que si nuestro conocimiento se regulase sobre los objetos como cosas en sí, entonces lo incondicionado no podría ser pensado sin contradicciones; y que estas contradicciones desaparecen si se asume que son los objetos, como fenómenos de la experiencia, los que se regulan sobre nuestro conocimiento y que *por lo tanto* no podemos conocer las cosas en sí mismas o sea que no podemos afirmar que lo incondicionado (que es algo que no puede pertenecer a experiencia alguna) exista. Y por eso para Kant la «Dialéctica trascendental» es una «contraprueba» de la verdad de su «revolución copernicana».

XVII

E: LA RAZÓN PRACTICA

1. La fe moral

Pero el resultado de la *Crítica de la razón* no es simplemente negativo: el criticismo *libera* el campo de lo suprasensible del ámbito de la metafísica, para hacerlo auténticamente *disponible*. La existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad humana no son teoremas de la razón pura, expuestos a la intemperie del ateísmo, del materialismo, del fatalismo y vacilantes bajo los golpes del fanatismo, de la superstición y del escepticismo: son, en cambio, el objeto de una fe inextirpable e inextinguible, que existe en la profundidad de cada hombre y por lo tanto también en aquellos que directamente ni se dan cuenta de que la poseen. O sea, se trata de comprender que el hombre posee por esencia esta *fe*, que no es, pues, un efecto producido, desde el exterior, por la razón metafísica reservada a pocos privilegiados.

De esta manera Kant vuelve a proponer de la manera más rigurosa el enfoque que Hume y sobre todo Rousseau habían tenido con respecto a las supremas «verdades metafísicas» y de la vida moral. La moral, en efecto, no es un *saber* basado en la metafísica y por lo tanto destinado a seguir las vicisitudes de ésta, sino que es la *raíz* de esa *fe*: no en el sentido en que cada hombre lleve una vida moral, sino en el sentido de que en cada hombre está presente la condición suprema para hacerla, o sea está presente lo que comúnmente es llamada la «voz de la conciencia», que sería incomprensible, como veremos, si fuese separada de esa fe.

2. El imperativo categórico

La razón no sólo es la suprema unificación (de lo múltiple sensible) que se forma dentro del yo: *la razón está tam-*

bién en relación con la voluntad; en el sentido en que la «determina». Antes de aclarar el sentido de esta afirmación, debe decirse que no es sólo la razón la que «determina» la voluntad.

La voluntad está determinada por órdenes, prescripciones —«principios prácticos»— que la impulsan a esto en vez de aquello. Estos principios prácticos presuponen ciertos impulsos y deseos que se refieren a objetos empíricos. La máxima de comer bien, por ejemplo, que uno puede prefijarse, es un principio práctico que presupone un deseo particularmente intenso de la comida. El individuo humano detecta como válidos todos los principios prácticos de este tipo sólo por *su* voluntad (y se siente más bien contrariado si hay demasiada gente que los persigue). Por lo tanto no es éste el caso en que la voluntad está «determinada» por la razón.

Pero también existen principios prácticos que no expresan inmediatamente impulsos y deseos, sino *reglas* de la razón. Por ejemplo, la regla de trabajar y ahorrar en la juventud para no padecer en la vejez no expresa de manera inmediata un impulso o un deseo (y estos últimos más bien podrían agotar en seguida los ahorros), sino que indica con cuáles medios se puede lograr cierto fin (o sea la comodidad en la vejez).

Estas reglas racionales son imperativos que el sujeto considera válidos por la voluntad de cada ser racional, pero son imperativos *hipotéticos*, condicionados: todos (al menos en el tipo de sociedad en que vivimos) tienen que trabajar y ahorrar en la juventud, *si* no se quiere padecer en la vejez (o sea *en la hipótesis*, o *a condición* de que quieran una vejez de este tipo). Pero esta condición es evitable: puede preverse el no hacerse viejo, puede esperarse el bienestar de algo diferente de su trabajo, puede proponerse vivir, de viejo, peor o como resulte.

También estos imperativos pueden ser evitados, como puede evitarse todo principio práctico que propone a la voluntad un objeto empírico. También los imperativos hipotéticos en que consisten las reglas de la razón derivan, en efecto, por último, aunque indirectamente, de ciertos impulsos y deseos que empujan a querer ciertos objetos empíricos (como siguiendo con el ejemplo, derivan del deseo de gozar los bienes de la vida no sólo en el presente, sino también en el futuro en el que, por la vejez, ya no se podrá trabajar).

Pero la razón determina la voluntad no sólo mediante los imperativos hipotéticos, sino también mediante un imperativo que es *«categórico»*, o sea no condicionado por la hipóte-

sis de que uno desee cierta cosa; y por lo tanto es válido universalmente, o sea por la voluntad de todo ser racional. Todos los principios prácticos, en los cuales la voluntad está determinada por último por objetos empíricos, y por lo tanto *a posteriori*, no pueden ser universales, o sea que no pueden ser imperativos categóricos. Esto quiere decir que un principio práctico puede ser universal no sobre la base de su *materia*, constituida por su contenido empírico, sino sólo sobre la base de su *forma*, o sea de lo que permanece en ese principio cuando se hace abstracción completa de su materia.

Ahora bien; la *forma* de un principio práctico universal no sólo es *a priori*, sino que es la misma razón pura, que se presenta, a la voluntad, como *legislación universal*. Si el deseo domina la voluntad de procurarse el placer, o sea la satisfacción del deseo, por encima del deseo, la razón domina la voluntad de procurarse el ordenamiento racional y por lo tanto universal del mundo; y en cuanto la razón es este dominio, se presenta a la voluntad como *legislación universal* que puede contrastar todas las inclinaciones, todos los sentimientos, los deseos y los impulsos por los que el hombre se siente poseído.

En cuanto la razón determina por *ella sola* (o sin presuponer ningún sentimiento, impulso, deseo, inclinación) la voluntad, la razón es un *imperativo categórico*, una orden que no está subordinada a condición alguna o hipótesis (ya que subordinados de esta manera están los imperativos que por último prescriben cierto contenido empírico, *a posteriori*).

Esto no quiere decir que el imperativo categórico siempre sea *seguido* por todos (y más bien es verdad lo contrario), sino que siempre es *sentido* por todos los seres racionales y que todos sienten su carácter categórico (un concepto, éste, que no puede parecer excesivamente optimista a un pensador como Kant, que tanta atención prestó al optimismo de fondo de la filosofía de Rousseau, para el cual lo esencial y lo bueno, en el hombre, existe independientemente de toda forma de civilización y de cultura). Al imponerle a la voluntad el querer el ordenamiento racional y por lo tanto universal del mundo, el imperativo categórico dice al hombre: «Haz lo que crees que todo ser dotado de razón debería hacer en tu situación.» Y, en efecto, en cada hombre está presente la conciencia de *tener* que hacer lo que cada ser racional debería hacer si se encontrase en su lugar; y cada hombre está siempre en condiciones de juzgar si el motivo de su actuar es el

deber hacer lo que él cree que cada uno debería hacer en la situación, o bien si tal motivo es el propio bienestar y la propia felicidad.

El querer algo, por el motivo de estar convencidos de que cada ser racional, en cierta situación, debería quererlo, es lo que el sentido común llama «buena voluntad». Y la buena voluntad es justamente la voluntad determinada por la razón. La razón determina la voluntad, en el sentido que le prescribe incondicionadamente (categóricamente) querer lo que cree que debe ser querido por toda voluntad racional.

De lo dicho resulta que *todo* querer tiene siempre por objeto una materia determinada (o sea un contenido empírico), pero *no es esta materia el motivo por el cual la buena voluntad desea.* La felicidad del otro (el amor al prójimo), por ejemplo, puede ser la materia que es objeto de la buena voluntad. Pero la felicidad del otro no puede ser el motivo por el cual la buena voluntad quiere, porque, en este caso, tal felicidad sería para el que la quiere, una necesidad (impulso, tendencia, inclinación) y no puede existir un imperativo que ordene categóricamente a todos los seres racionales que sientan esta necesidad; mientras que es bien concebible que la razón ordene a todos los seres racionales querer un ordenamiento racional del mundo, o sea querer (dado que la razón en cuanto determina la voluntad, es *ley*, imperativo categórico) una «legislación universal» (o ley).

Resulta, pues, que la «razón» que determina la voluntad, no es un sistema de verdad determinante (como, en cambio, sucede en la metafísica) sino que es la razón en su aspecto genérico y formal, o sea como ley universal: esa ley universal a la que el sentido común se refiere cuando, refiriéndose a lo que se debe hacer, considera que se debe hacer *lo que todos nuestros semejantes (o sea, todos los seres racionales) deberían hacer* si se encontrasen en nuestra situación. La razón no indica *cuáles* son las acciones que deben realizarse, sino que prescribe que las acciones se cumplan con la convicción de que son racionales, o sea que el motivo por el cual son cumplidas por la voluntad buena no es su materia, sino la racionalidad que estamos convencidos compete a esa materia.

Kant formula el imperativo categórico justamente en estos términos: «Actúa de manera que la máxima (o sea el motivo) de tu acción pueda valer como principio de una legislación universal» (o sea como aquello que cada ser racional debería hacer si se encontrase en tus condiciones). Kant llama «razón práctica» la razón en cuanto determinante de

la voluntad. (Y *Crítica de la razón práctica* es el título de la segunda de las tres célebres *Críticas* kantianas.)

De esta formulación del imperativo categórico surge que el carácter *formal* de la moral kantiana, una moral que no coloca como fundamento un decálogo, sino exclusivamente la buena voluntad, y que por lo tanto no puede excluir (aunque intente hacerlo) que la voluntad pueda ser buena aun cuando la materia de su objeto sea *la negación* de un decálogo como el cristiano.

3. Los postulados de la razón práctica

Si la ley moral (o sea la razón como ley moral) determina *a priori* la voluntad, sin embargo, la conciencia de esta determinación (o sea la conciencia del imperativo categórico) es un «hecho» presente en cada ser racional. Pero este «hecho» (que es luego la llamada «voz de la conciencia») está inseparablemente unido a ciertas condiciones, sin las cuales no sería posible.

Antes que nada, si la ley moral ordena categóricamente a la voluntad el asumir la razón como motivo de sus elecciones, entonces la voluntad que decide seguir la ley moral debe *creer* que es *libre*, o sea que no está necesariamente sometida a los impulsos sensibles.

En segundo lugar, si la buena voluntad es la virtud misma, y por lo tanto la condición suprema de todo «bien» (ya que todo bien es tal sólo dentro de la buena voluntad), sin embargo, la virtud no es el bien completo y perfecto —el «sumo bien»—: la virtud es merecer ser felices, y aunque el hombre virtuoso casi nunca es o directamente nunca es feliz en este mundo, sin embargo, es absurdo merecer y tener necesidad de la felicidad y no poderla tener. El «sumo bien» es justamente la unión de la virtud y de la felicidad.

Ahora bien; la actuación del sumo bien es aquello que es querido por una voluntad determinada por la ley moral. La voluntad buena —obsérvese— quiere lo que quiere no para ser feliz, sino para ser racional; y sin embargo, al querer ser racional, y al ser virtuosa, la voluntad buena merece la felicidad, o sea merece un mundo en el que todo se produzca de acuerdo con esa voluntad, un mundo *diferente*, pues, de ese sensible en el que vivimos, donde todo lo que sucede está en contraste con la buena voluntad, o sea con la razón.

La buena voluntad desea, pues, la actuación del sumo bien.

Pero el sumo bien requiere que la voluntad esté de acuerdo con la ley moral no provisional y parcialmente, sino *completa* y definitivamente, es decir, que sea una voluntad *santa*, una perfección de la que no es capaz ningún ser racional en algún momento de su existencia en el mundo sensible. Pero ya que la buena voluntad, al querer ser el sumo bien, quiere su propia santidad, la buena voluntad es tal sólo si *cree* en la existencia de un *progreso al infinito* hacia la propia santidad; y ya que este progreso requiere «una existencia que continúe al infinito» (y, por lo tanto, más allá de la vida del cuerpo), o sea una existencia infinita del ser racional —y en eso consiste la esencia de lo que se llama «inmortalidad del alma»— de esto se deduce que la buena voluntad es tal sólo si *cree* en la inmortalidad del alma.

En tercer lugar, si la buena voluntad quiere el sumo bien, la actuación del sumo bien requiere una «potencia suprema» y supremamente racional —Dios— que haga su naturaleza conforme con la voluntad buena o sea de acuerdo con la moralidad; de manera que la voluntad buena puede querer la actuación del sumo bien sólo si *cree* en la existencia de Dios.

Ahora bien; no toda voluntad es buena, pero la conciencia de cada hombre advierte el imperativo categórico de la ley moral; pero éste es inteligible sólo en relación con la afirmación de la *libertad* del hombre, de la *inmortalidad* del alma y de la *existencia de Dios*. En otros términos, el imperativo categórico es el *deber* y lo que cada hombre siente como deber (aunque no lo cumpla o se oponga a él) *requiere* —«postula», dice Kant— esas tres condiciones que son necesarias no sólo para la observancia sino para escuchar las voces del deber. Tales condiciones (libertad, inmortalidad del alma, existencia de Dios) son los «postulados de la razón práctica».

Su existencia es «moralmente necesaria», o sea no es el contenido de un conocimiento producido por la razón pura. Ni puede serlo. La libertad del hombre (que es una forma de causalidad *no* empírica), la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no son, en efecto, objetos de la experiencia, sino —como lo ha establecido la *Dialéctica trascendental*— *ideas* de la razón, considerada en su uso teórico.

Pero el uso *práctico* de la razón —o sea la razón en cuanto determinación de la voluntad— implica necesariamente la *fe* en la existencia del contenido de esas ideas. Y justamente porque se trata de una *fe*, nada tiene que ver con la pretendida metafísica de *conocer* la naturaleza de la libertad, del alma y de Dios y por lo tanto no da lugar a una superación

dogmática de los límites de la existencia. Ya que la ley moral obliga inflexiblemente a cada hombre, el hombre de buena voluntad es tal sólo en cuanto dice: *quiero* ser libre, *quiero* que haya un Dios, *quiero* que mi existencia sea infinita más allá de la muerte. El hombre deshonesto nunca lo dice, ya que al sentir la voz de la conciencia, siente (por lejano que le pueda resultar) la orden inderogable que le impone decir esto.

4. La unidad entre el mundo fenoménico y el mundo moral

La «revolución copernicana» requiere que el objeto, en cuanto fenómeno, se regule sobre el conocer: el intelecto produce la legislación a la que deben adecuarse todos los datos de la experiencia, y por esta legislación cada dato se integra en una concatenación causal necesaria, que excluye toda libertad.

Pero más allá de la legislación del intelecto, por la cual se constituye lo que llamamos «naturaleza» existe la legislación práctica de la razón por la cual el hombre debe creer en un mundo que es guiado hacia el fin de la libertad del hombre, un «mundo inteligible», pues, que no puede coincidir con el mundo sensible constituido por la legislación del intelecto, y que, sin embargo, debe tener una relación con él, porque la fe moral cree que la legislación práctica de la razón, o sea el reino de los fines y el sumo bien, debe realizarse en el mundo sensible. La fe práctica entiende como mundo inteligible este mundo.

Esto quiere decir que la naturaleza, más allá de estar de acuerdo con la legislación del intelecto, también debe ser *pensada* como algo que no impide, sino que hace posible la realización de los fines que en ella deben ser realizados según la iey moral. Más allá del aspecto que la naturaleza presenta en cuanto está en relación con el intelecto, la naturaleza presenta, pues, también otro aspecto, en cuanto es *pensada* como coordinable con el reino de los fines.

Este «pensamiento» no es un «conocimiento», sino una perspectiva subjetiva y, sin embargo, universal; posee una función «reguladora» que es análoga a la de las ideas trascendentales, pero que en este caso unifica la legislación del intelecto (el mundo de la conexión mecánico-determinista) y la legislación práctica de la razón (el mundo de la libertad y de los fines).

La tercera parte de las tres *Críticas* kantianas (*Crítica del juicio*) está dedicada a aclarar el sentido de esta unificación. Es la verificación de las condiciones con las que se realiza la «facultad de juzgar» si la naturaleza responde o no a los fines del hombre. El mundo del *arte* (o del «genio») y la consideración que interpreta los *organismos* naturales *como si* estuviesen dirigidos a un fin por una conciencia superior a la humana, son los aspectos fundamentales de la finalidad de la naturaleza y por lo tanto los rasgos esenciales con los que se debe «pensar» la unidad entre el mundo fenoménico y el mundo moral.

CUARTA PARTE

XVIII

EL IDEALISMO

1. Recapitulación

La filosofía antigua y la medieval afirman que la realidad (la «verdad») es cognoscible por el pensamiento (o «certidumbre») del hombre, y justamente, por el pensamiento epistémico-filosófico; pero también afirman que la realidad es externa al pensamiento e independiente de él: *afirmación inmediata de la identidad de certidumbre y verdad* (véase cap. I, parágrafo 4).

La filosofía moderna, hasta Kant incluido, sigue manteniendo firme el principio de que la realidad verdadera existe externamente e independientemente del pensamiento, pero desde Descartes pone de relieve que *el contenido del pensamiento,* o sea todo lo que el pensamiento piensa —y por lo tanto toda la realidad que tenemos delante, que experimentamos y en la que vivimos— es justamente algo pensado, o sea *idea,* representación humana (el «ser objetivo» de Descartes, el «fenómeno» de Kant).

El contenido del pensamiento, por lo tanto, *no* es la realidad verdadera que existe externamente e independientemente del pensamiento (la realidad que corresponde al «ser formal» de Descartes y a la «cosa en sí» de Kant). El pensamiento moderno preidealista *afirma la oposición de certidumbre y verdad.*

El racionalismo considera que para mostrar la concordancia entre las representaciones del pensamiento y la realidad en ella misma se necesita un procedimiento argumentador, una *mediación* que una el pensamiento con la realidad en sí. Y, en el racionalismo, es la *metafísica* la que constituye tal mediación. En el empirismo, en cambio, esta función de la metafísica es disminuida; y si bien Hume ni sostiene que la totalidad de lo real coincide con la experiencia, sin embargo, con Hume el empirismo llega al escepticismo más completo *relativo* al mundo corpóreo externo (*res extensa*),

al alma espiritual (*res cogitans*) y a Dios, los contenidos, respectivamente, de la «cosmología», de la «psicología», y de la «teología racional». O sea de las tres partes en que se divide tradicionalmente la metafísica en cuanto ciencia de las regiones preeminentes de la realidad. Aunque se trate de una aproximación que va acompañada por toda una serie de reservas, puede decirse que la filosofía moderna, con Hume, vuelve a su punto de partida, o sea al *cogito* cartesiano, más allá del cual quiso aventurarse el racionalismo. El punto de partida de la *episteme* se convierte en el punto de llegada.

Con Kant, el escepticismo relativo al conocimiento de las cosas en ellas mismas recibe la expresión más consciente y más perentoria; pero es también consciente y perentoria la refirmación de la *episteme* en el ámbito de la subjetividad trascendental; la *episteme* es la «crítica de la razón», o sea es la conciencia que tiene la razón de sus propios límites.

La *episteme* es, pues, en sus fundamentos, la conciencia de que la «cosa en sí» o sea lo que existe externa e independientemente del conocimiento humano, está destinada a ser incognoscible porque *cualquier* presunta conciencia de ésta no puede trasladarse fuera del conocer y captar la cosa como en sí misma. No sólo debe decirse, como decía Descartes, que el mundo que experimentamos es *representación* (y no «cosa en sí») sino que debe decirse que la representación de ninguna manera puede salir de ella misma, que el conocer de ninguna manera puede salir de sí por más que éste se desarrolle y se profundice, y que por lo tanto las cosas en sí son absolutamente incognoscibles y la metafísica —que justamente quiere ser conocimiento de las cosas en sí— es imposible como ciencia. El contenido del conocimiento humano sólo puede ser «fenómeno», realidad que aparece en nosotros. («Fenomenismo» es el término con el que se indica esta tesis.)

De todo esto surge con claridad que la afirmación kantiana de la incognoscibilidad de las cosas en sí tiene sentido *sólo* en relación con el *reconocimiento de la existencia de las cosas en sí*: si estas últimas no existieran, ni se podría afirmar que son incognoscibles. Pero también para Kant —como para Descartes y para Aristóteles— está fuera de discusión que externa e independientemente del conocimiento humano existe el reino de las cosas en sí, de las cuales en último análisis depende el destino del hombre. También el fenomenismo kantiano es, pues, un *realismo*, o sea afirmación de que la *res*, la cosa, es independiente y externa con respecto al conocer.

2. La negación idealista de las cosas en sí

El idealismo es la *superación* del realismo, de un enfoque que no sólo está presente desde el comienzo en el desarrollo de la filosofía, sino que es detectable aun en la más lejana existencia prefilosófica del hombre y en toda la civilización.

En este sentido, el idealismo es una revolución aún más profunda que la constituida por el criticismo kantiano. Y, sin embargo, el idealismo es la coherencia de la filosofía kantiana, como esta última es la coherencia y la consecuencia inevitable del modo de pensar abierto por la filosofía moderna (y como tal modo de pensar —la afirmación de la oposición de certidumbre y verdad— es a su vez consecuencia inevitable de la persuasión de que la realidad es externa e independiente con respecto al conocer humano).

Se trata de comprender —en esto consiste la esencia del idealismo— que *el concepto de «cosa en sí» es contradictorio.*

La «cosa en sí» es, en efecto, la cosa como es fuera e independientemente de su ser conocida: es la cosa, cerrada en sí y cerrada al conocer. Pero *en el concepto* de «cosa en sí», la cosa en sí, justamente, es concebida, o sea conocida, y en cuanto concebida y conocida, no está cerrada en sí y cerrada al conocer, sino que está abierta al conocer. Justamente porque es *concebida,* la «cosa en sí» *no puede* ser *en sí.*

En el concepto de «cosa en sí», pues, la cosa en sí es concebida, por un lado, *como cosa en sí,* pero por el otro, justamente porque es concebida, *no es cosa en sí,* sino algo concebido, pensado, conocido.

Comprender que el concepto de cosa en sí es contradictorio significa comprender que más allá del pensamiento no puede existir una cosa en sí externa e independiente de él.

Kant había distinguido el «conocer» que tiene como contenido la experiencia, del «pensar» que tiene como contenido la cosa en sí. A esta última no le competen algunas de las determinaciones de la experiencia (ni las determinaciones que constituyen lo múltiple empírico, ni las formas *a priori* del espíritu), y justamente por esto *no es cognoscible.* Y, sin embargo, para Kant sería *pensable.* El idealismo muestra la falta de fundamento de esta distinción, porque también las determinaciones indicadas por los términos «cosa», «en sí», «objeto trascendental», «incognoscible», «X» son siempre determinaciones cognoscitivas, representaciones conexas con todas las otras determinaciones conocidas, y por lo tanto también ellas son determinaciones que no pueden existir externa e independientemente del conocer.

Y ya que la cosa en sí es «pensada» no puede, pues, ser «en sí», ni algo absolutamente incognoscible. La tentativa de establecer *límites* al conocer, no puede sino fallar, porque tales límites pueden colocarse sólo en cuanto, de alguna manera, se conoce lo que está más allá de ellos, o sea sólo en cuanto éstos son *superados.*

La «cosa en sí» kantiana es un absurdo, y por lo tanto no existe y no puede existir. A los ojos del idealismo aparece por lo tanto como un *residuo* de ese enfoque dogmático que atribuye a los contenidos del pensamiento el valor de determinaciones de un mundo ficticio existente más allá del pensamiento y que Kant contribuyó poderosamente a disolver. Cuanto más nos esforzamos por *pensar* una dimensión donde las cosas son en sí mismas, independientes e indiferentes al pensamiento tanto más está presente ese pensamiento del que se quisiera prescindir, y tanto más aparece la imposibilidad de *pensar* la cosa en sí, o sea lo *no pensado,* lo *no conocido,* lo *no concebido.*

En este sentido, el idealismo lleva a fondo y a su cumplimiento el criticismo kantiano; pero, justamente por esto, llega a un sentido completamente nuevo de la realidad y del pensamiento. Ya que es verdad que Berkeley anticipa la crítica idealista a la pretensión de *concebir* lo que por otra parte se define como lo *no concebible,* pero Berkeley no logra dar un valor absoluto a la propia crítica y concibe la misma Realidad suprema (Dios) como existente en ella misma, o sea como una cosa en sí, independiente, externa e indiferente con respecto al concebir humano, un conocimiento de Dios, éste, que por otra parte, resulta insostenible desde el punto de vista del criticismo kantiano.

3. El presupuesto realista

Pero antes de indicar el nuevo sentido del mundo que surge de la negación idealista de la cosa en sí, es oportuno aclarar cabalmente las razones de fondo de la quiebra de toda tentativa, realizada por la filosofía moderna antes del idealismo, de demostrar la existencia de la realidad en ella misma.

Al comienzo de la reconstrucción radical de la *episteme,* Descartes admite explícitamente la posibilidad de que no exista otra realidad fuera del yo, del pensamiento. La aplicación del principio de causalidad a las *ideas* —o sea el contenido inmediato del pensamiento, al «ser objetivo»— tiene la

intención de *demostrar* que más allá de las ideas existe la «realidad formal», o sea la realidad en ella misma (de Dios, y por lo tanto del mundo corpóreo) que contiene realmente cuanto está contenido representativamente («objetivamente») en las ideas y que es, justamente, la causa de su contenido representativo.

Ahora bien; la aplicación del principio de causalidad a las ideas es efectuable sólo si se presupone que las ideas sean efecto de cierta causa, o sea sólo si se las entiende como efectos de una cierta causa. Y las ideas son entendidas como *efectos*, justamente porque se las entiende como «representaciones», «imágenes», «cuadros» y porque son entendidas como «ideas»; ya que cada representación es representación *de algo* que, por último, no puede ser a su vez representación, sino que es la *realidad* (¡la «realidad formal»!) de la cual la representación es representación.

Lo que significa que cuando Descartes, al comienzo de la reconstrucción de la *episteme*, afirma que el contenido inmediato del pensamiento, o sea el mundo que nos circunda, está constituido por «ideas», ya desde el comienzo entiende las «ideas» como algo *relativo* a la realidad que en ellas está representada (y que es exterior a ellas al igual que el modelo de un cuadro es externo al cuadro); y por lo tanto, *ya desde el comienzo*, implícitamente considera *como existente* esa realidad en sí, «formal», de la cual, *por otra parte*, se propone explícitamente *demostrar* la existencia mediante la aplicación del principio de causalidad al contenido representativo de las ideas.

Y precisamente porque Descartes coloca como «idea» («imagen de...», «representación de...») el contenido inmediato del pensamiento, justo por esto *desde el comienzo* da por existente esa realidad en sí (a la cual la «idea» es relativa) y cuya existencia en cambio se propone demostrar explícitamente. Presupone, pues, lo que entiende demostrar; se desarrolla en un círculo, que parte justamente del punto al cual desea llegar y que por lo tanto es el auténtico «círculo vicioso» de la filosofía cartesiana, pero no sólo de ésta, sino de toda la filosofía moderna hasta Kant incluido.

La filosofía realista premoderna presupone que el pensamiento epistémico tiene como contenido la realidad en ella misma, o sea presupone que suscita esa identidad inmediata de «certidumbre» y «verdad», para la cual el contenido del pensamiento existe también como realidad en sí, exterior, independiente e indiferente con respecto al pensamiento. El paso adelante dado por la filosofía moderna consiste —como

hemos recordado antes— en revelar que la realidad pensada es, justamente, *pensada*, o sea es «idea». Pero después la filosofía moderna sigue entendiendo la «idea» como representación (imagen, cuadro) y por lo tanto como representación de la realidad externa a la mente; *o sea* continúa *presuponiendo* (como el realismo tradicional) que la realidad verdadera exista externa e independientemente de la mente (y por lo tanto saca la conclusión de que la realidad en sí difiere de la realidad pensada, o sea que la «certidumbre» se opone a la «verdad», a partir de donde se abre el *problema* de establecer hasta qué punto la realidad pensada corresponde a la realidad en sí).

Por lo tanto, cuando la filosofía moderna se propone, como por ejemplo en Descartes, *demostrar* la existencia de la realidad en sí, se propone demostrar algo de lo que ella desde el comienzo está, aunque de manera implícita, plenamente convencida; o sea que se propone demostrar algo que desde el comienzo *ha colocado en la base* de tal demostración. Si, en efecto, repetimos, no se *presupusiera* que más allá de la realidad que aparece en la conciencia, existe la realidad en sí misma, no se podría afirmar que la realidad que aparece en la conciencia (el «ser objetivo», el «fenómeno») sea sólo «idea», «representación», «imagen», «cuadro», o sea algo que remite a cualquier a otra cosa, o sea a la realidad en sí, a la que se refiere la representación.

Si no se cae en ese presupuesto, entonces la realidad que aparece en la conciencia es la misma realidad en ella misma, y no una simple realidad subjetiva y fenoménica. A este resultado, justamente, llega el idealismo, que además de mostrar el carácter contradictorio del concepto de «cosa en sí» señala cómo la *persuasión* realista —por la cual la realidad verdadera existe externa e independientemente de la realidad que aparece en la conciencia— es sólo un *presupuesto* injustificado, que la *episteme* ha heredado pasivamente del sentido común.

Al aplicar el principio de causalidad *a la idea*, Descartes, como Locke (véase cap. X, parágrafo 5) *presupone* justamente que la «idea» en cuanto a su contenido representativo, es un *efecto*: el efecto de esa actividad causativa que está constituida por la realidad en sí de la que la idea es idea. Y la «demostración» cartesiana, que sobre la base de la aplicación del principio de causalidad a la idea debería *llegar* a la afirmación de la existencia de la realidad en sí, existente más allá de la idea (o sea del «ser objetivo») es sólo aparente, un círculo vicioso, una petición de principio (o sea, justamen-

te, un presuponer como verdadero, desde el comienzo, lo que presume demostrar).

Este mismo presupuesto está presente en el modo en que Kant *argumenta* la existencia de las cosas en sí (véase capítulo XIII, parágrafo 3), sobre la base del concepto mismo de «fenómeno». «Fenómeno», señala Kant, significa lo que aparece en nuestra manera de representar, y por lo tanto significa algo que debe corresponder a cualquier otra cosa que por último no puede ser a su vez «fenómeno» (de otra manera, como también lo había observado Descartes, se cumpliría una remisión sin fin) pero debe ser una cosa en sí, del todo independiente de la estructura de la subjetividad humana.

También en este caso, es sólo la *apariencia* de la demostración la que debería fundamentar la afirmación de la existencia de las cosas en sí. Si, en efecto, no se presupusiese desde el comienzo que las cosas en sí existen más allá e independientemente de los fenómenos, no se podría afirmar que las cosas que aparecen en la experiencia y en la conciencia humana son sólo «fenómenos», o sea representaciones subjetivas que existen *sólo* en el ámbito del espíritu humano.

4. La identidad mediata de «certidumbre» y «verdad»

Mediante la negación de la cosa en sí, el idealismo llega a afirmar desde el principio que la «certidumbre» es idéntica a la «verdad». *Afirmación mediata de la identidad de certidumbre y verdad.*

Entre el realismo de la filosofía premoderna y el idealismo hay, pues, a la vez, concordancia y discordancia.

Con el realismo antiguo y medieval el idealismo, en efecto, tiene en común la tesis de que el contenido del pensamiento, o sea de la «certidumbre», es la realidad en ella misma, o sea la «verdad», y no un conjunto de representaciones simplemente subjetivas, fenoménicas, simples «ideas» de la realidad o cosa en sí.

En efecto, es *en relación con las cosas en sí* que —ya hemos visto— el fenómeno es algo simplemente subjetivo (en la terminología cartesiana: es simplemente un «ser objetivo»); al igual que *es en relación con la realidad* que algo puede ser entendido como una imagen, más o menos fiel, de ella.

Pero cuando, con el idealismo, la *episteme* se da cuenta de que el concepto de «cosa en sí» es contradictorio y que

en todo el desarrollo precedente del pensamiento filosófico la afirmación de la cosa en sí se resuelve siempre en un único gigantesco presupuesto, entonces, *quitando la cosa en sí*, el fenómeno (o sea, la realidad que aparece dentro de la conciencia epistémica) ya no es algo simplemente subjetivo (ya no hay «certidumbre» *opuesta* a la «verdad») sino que es la misma realidad en ella misma la que aparece. En principio, en el idealismo, el contenido del *pensamiento* es el *ser* y no la imagen subjetiva y por lo tanto alteradora del ser.

Si para el criticismo kantiano la esencia del ser es permanecer oculta al hombre (la cosa en sí es incognoscible) para el idealismo, por el contrario, la esencia del ser es revelarse en la conciencia humana. En este sentido, Hegel puede hacer suya la afirmación de Goethe de que la naturaleza no tiene una corteza, o sea no se esconde detrás de un velo que no permite revelar su misterio. Si (y ya que) más allá de lo que aparece en el pensamiento nada hay —porque si se quisiese decir que algo existe (por ejemplo Dios, la naturaleza, la cosa en sí) este algo sería siempre algo pensado y, por lo tanto, no estaría más allá del pensamiento— entonces lo que aparece en el pensamiento es la verdadera realidad, el verdadero ser.

Con la negación de la existencia de la cosa en sí, el idealismo llega a la *negación de la tesis kantiana de la incognoscibilidad de las cosas en sí*. El criticismo puede, en efecto, afirmar esta incognoscibilidad, sólo en cuanto presupone su existencia; pero una vez que tal existencia resulta imposible, cae también la afirmación de la incognoscibilidad de las cosas en sí (una afirmación, por otra parte, que es a su vez consecuencia inevitable de la persuasión de que la realidad verdadera existe más allá del pensamiento).

Pero justamente porque más allá del contenido del pensamiento nada hay, la identidad idealista de certidumbre y verdad es en esencia diferente de la identidad realista entre estos dos términos: la identidad *mediata* es esencialmente distinta de la identidad *inmediata*, sostenida por el antiguo realismo. Para el cual, el contenido del pensamiento es el ser, pero luego este ser es entendido como absolutamente independiente, externo e indiferente con respecto al pensamiento. Al darse cuenta de que más allá del pensamiento, nada hay, el idealismo pone de relieve a la vez que *ninguna realidad* puede ser externa, independiente e indiferente con respecto al pensamiento (epistémico).

El idealismo opera, por lo tanto, una especie de regreso a la antigua manera de entender la relación entre el ser y el

pensamiento, regreso que es también el extremo alejamiento de la misma. En el idealismo, en efecto, la identidad de certidumbre y verdad no es inmediata, como en el antiguo realismo, sino que es *mediata* por la negación absoluta de que la realidad pensada sea sólo una imagen subjetiva y fenoménica de la realidad en ella misma (= negación de la oposición de certidumbre y verdad).

5. El regreso de la metafísica

Al mostrar el absurdo de la afirmación de una realidad externa e indiferente al pensamiento, el idealismo no «se cierra» (como a menudo se dice) en el pensamiento; sólo en la parte puede «cerrarse»; pero si cada «más allá del pensamiento» es un concepto absurdo, entonces el pensamiento no es una parte, sino que es el *Todo*; y estar en el pensamiento no es «cerrarse» en algo, sino abrirse al Todo que nada tiene fuera de él.

Toda tentativa de entender el pensamiento como una de las tantas partes de la realidad —y esta tentativa es sustancialmente reconducible a toda reflexión científica sobre la estructura y sobre el comportamiento del pensamiento— está destinada a fracasar. Cuando, en efecto, *se indica* el contexto dentro del cual debería colocarse el pensamiento en función de parte, esta *indicación* del contexto es algo *pensado*; o sea que el pensamiento *ya está más allá* de esa dimensión parcial en la que se quisiera confinarlo y se coloca como el horizonte absoluto y total en el que puede colocarse cada parte.

O sea que el pensamiento *no es una cosa entre las cosas*: justamente porque *todas* las cosas *entre* las cuales se lo quisiera colocar, son *pensadas*, y por lo tanto no es el pensamiento que es una entre las cosas, sino que son todas las cosas las que se constituyen y desarrollan dentro del pensamiento, o sea dentro de la apertura del Todo.

Y decir que el pensamiento es el Todo, significa decir que el Todo es el *Ser* que es pensado por el pensamiento. Con el idealismo la metafísica vuelve a proponerse como *episteme* cuyo contenido es el Todo, o sea es la misma unidad total del Pensamiento y del Ser.

La negación kantiana de la posibilidad de la metafísica como «ciencia» deriva en efecto de la afirmación de la incognoscibilidad de las cosas en sí, y esta afirmación está a su vez basada en el presupuesto de la existencia de las cosas

en sí. La eliminación idealista de tal presupuesto implica, por lo tanto, inevitablemente, el regreso de la metafísica como «ciencia» (*episteme*) que no se limita a la consideración de esta o de aquella parte de la realidad, sino que se plantea, como la filosofía griega, la comprensión del Todo.

De lo que precede resulta que para el idealismo «el Todo» ya no puede ser, como en el criticismo kantiano, la «idea» suprema de la razón, a la que nada corresponde en las cosas en sí mismas: por el contrario, el Todo —justo porque es el pensamiento— es la misma suprema realidad y la cosa en sí, a cuya esencia concierne, por otra parte, revelarse y producirse en el pensamiento, y no encerrarse en sí dando la espalda al pensamiento.

Resulta claro que, con el idealismo, la metafísica ya ni tiene el carácter de la metafísica racionalista (incluida la spinoziana) que se proponía alcanzar y captar el sentido del Todo, entendido como cosa en sí, externa, independiente e indiferente al pensamiento. Ésta, la idealista, ha sido llamada «metafísica de la mente», para distinguirla de la «metafísica del ser», donde el «ser» es entendido como esa realidad externa al pensamiento. Pero si se elimina el presupuesto que el «ser» debe coincidir con dicha realidad, entonces la «metafísica de la mente» es *a la vez* «metafísica del ser», o sea del «ser» que se constituye y se revela dentro de la apertura infinita del pensamiento.

6. El pensamiento como Absoluto

De lo anterior se deduce que el «pensamiento» del que habla el idealismo es pensamiento «humano»: en el sentido de que no se trata de un pensamiento trascendente, poseído por un Dios separado del hombre. La infinita apertura del pensamiento, por la cual el pensamiento coincide con el Todo, es la misma esencia más profunda del hombre.

Pero ya que el pensamiento es el Todo, es a la vez la misma Realidad absoluta y divina, es más bien la forma más rigurosa con que «Dios» es presentado a lo largo de la historia de la *episteme*. En su significado más profundo, Dios y hombre *coinciden*. En el dogma cristiano de la Encarnación del Verbo, Hegel reconoce la imagen religiosa en la que continúa agazapada la más profunda verdad filosófica: la identidad de Dios y Hombre.

Si se entiende que estos dos términos expresan dos realidades diferentes y separadas, entonces, por un lado, el hom-

bre es sólo un individuo, o un grupo de individuos, o sea un contenido particular del mundo que se produce y se manifiesta en el pensamiento y, por otro, «Dios» se convierte a su vez en una realidad limitada de la realidad humana y por lo tanto incapaz de colocarse como Realidad absoluta e infinita. Dios no puede tener a su lado, más allá de él, fuera de él, ninguna otra realidad, que lo limitaría y no le consentiría ser la Realidad absoluta.

Éste es un concepto que ya había sido expresado por Spinoza, y en el que, casi desde el principio, se coloca el pensamiento filosófico. Pero, con el idealismo, la imposibilidad de que el Absoluto tenga junto a él el hombre o el mundo se hace aún más perentoria, porque no sólo el concepto de Absoluto rechaza que el Absoluto esté limitado por algo, sino porque el idealismo muestra que el Absoluto debe ser entendido como *pensamiento* y, como se ha dicho, el pensamiento mismo, *como tal*, excluye el poder trascendido y, por lo tanto, limitado por cualquier realidad. Dios es idéntico al Hombre, justamente porque Dios es el Absoluto, y porque el Absoluto es pensamiento.

El pensamiento no es, pues, un acto del *individuo* humano. Mientras para Aristóteles (y para todos aquellos que se remiten a él, aun después del idealismo, como Marx, Kierkegaard, Nietzsche) el individuo humano es la *sustancia*, cuyo acto específico es el pensamiento, el idealismo llega a mostrar que la Sustancia (o sea, lo que es en sí y por sí, y que para existir no necesita otra cosa en la que arraigarse) es el pensamiento y que los individuos humanos, como cualquier otra forma particular de la realidad, son individuaciones accidentales y provisorias de la Sustancia.

El mismo idealismo ha subrayado la propia afinidad con la filosofía de Spinoza, pero también la profunda innovación que marca con respecto a ella. Para Spinoza la Sustancia es el infinito que contiene, somete y hace inteligible toda individualidad. Pero la Sustancia infinita de Spinoza es la misma cosa en sí externa al pensamiento, no es el pensamiento. Para Spinoza el pensamiento es sólo una parte de la Sustancia infinita (si bien es un «atributo» de la misma, para Spinoza el pensamiento no puede ser entendido como un simple acto humano); mientras que el idealismo muestra que, con la eliminación del presupuesto realista de la cosa en sí, el pensamiento es la misma Sustancia infinita.

Ciertamente, el pensamiento, considerado como la misma Sustancia infinita, no es el pensamiento que cuando dice «yo» se refiere al egoísmo de lo individual, sino que es el «Yo tras-

cendental» que ya Kant había entendido como suprema *actividad* unificadora de lo múltiple empírico. Tal actividad, en Kant, está limitada por la cosa en sí; mientras que al eliminar el idealismo esta limitación, la actividad del pensamiento se convierte en *producción absoluta del ser*. Justamente porque no puede existir un ser más allá del pensamiento, este último es la misma producción del ser.

No en el sentido de que *antes* exista un pensamiento que aún no haya producido el ser (o sea un pensamiento sin el ser, o sea sin contenido, sin lo pensado) y *luego* el pensamiento se encuentre unido a la experiencia que éste produce. Como no puede existir un pensamiento independiente del ser, un pensamiento que exista sin lo pensado: pensamiento y ser se implican recíprocamente.

El pensamiento produce el ser en el sentido de que sólo dentro del pensamiento es posible la *Historia* del ser. Precisamente porque Dios (la Sustancia absoluta) es pensamiento, Dios es Historia, proceso, desarrollo, porque el ser, en su esencia, es el contenido mismo del pensamiento, el pensamiento, al pensar el ser, se produce a él mismo. El Absoluto es autoproducción y la autoproducción absoluta es el proceso mismo en el cual el Absoluto va revelándose a él mismo.

Pero, una vez más, el pensamiento es *autoafirmación* del Absoluto, porque una cosa en sí externa al pensamiento es un absurdo, y por lo tanto el pensamiento no es una *conciencia* que se refiera *al otro* (para Kant, en cambio, ya hemos visto, el intelecto *piensa* el objeto = X de la intuición sensible, o sea se refiere por último a la cosa en sí), sino que es una conciencia que en su referirse *a otro*, se refiere *a ella misma:* una *conciencia que es autoconciencia* (como aparece sobre todo en la filosofía de Hegel).

Mientras la conciencia se entiende sólo como referencia *a otro* (o sea a la cosa en sí y este enfoque está aún presente a pesar de lo que suele considerarse, en el primer gran pensador idealista, Fichte), el pensamiento está inevitablemente concebido como un *instrumento* que tiene la tarea de unir la mente con la realidad en ella misma. En esta perspectiva, el instrumento no puede sino condicionar el modo en que el hombre intenta abrirse un paso hacia la realidad en sí; y con Kant deberá convencernos de que todo lo que el instrumento hace accesible no puede ser la realidad en sí, sino el modo en que ésta sigue elaborada cuando se le aplica el pensamiento como instrumento.

El idealismo, en cuanto negación de la existencia de toda cosa en sí, es la eliminación de toda concepción instrumen-

talista del pensar. El pensamiento no es un instrumento usado por el hombre para acceder a la realidad (mientras que éste es el concepto dominante también y sobre todo en la cultura contemporánea), sino que es la misma transparencia de la Realidad absoluta a ella misma, es la automanifestación del Ser, o sea de la Sustancia absoluta, la conciencia que es a la vez autoconciencia.

Si por «inmanentismo» se entiende la concepción por la cual la Potencia absoluta («Dios») que produce la realidad no está más allá del mundo en el cual vive el hombre (como sucede, por ejemplo, en la filosofía medieval, y en la de Descartes, de Leibniz y del mismo Kant, y naturalmente en toda la teología cristiana), sino que es *inmanente* a ese mundo y es su misma esencia, entonces el idealismo es la forma más rigurosa de inmanentismo aparecida a lo largo de la historia de la *episteme* y es también —sobre todo en la forma en que es asumida en la filosofía de Hegel— la culminación de esa historia.

Después del idealismo clásico alemán, la filosofía se convierte fundamentalmente en una *crítica de la episteme* y, por lo tanto, de particular modo, en una crítica de la forma asumida por la *episteme* en la filosofía idealista. Pero el principio idealista de que el sentido último de la existencia no es externo al mundo en el que vive el hombre y que, por lo tanto, es en ese mundo donde se juega el destino último de la existencia, este principio es una de las fuerzas más determinantes que han llevado a la civilización en la que hoy vivimos, la civilización de la técnica.

La cual, por cierto, aunque ya no llama «dios» a su propia Potencia de producción y destrucción del mundo, es, sin embargo, el desarrollo más coherente del inmanentismo idealista. Y es así aunque la atención de los historiadores se siente casi exclusivamente atraída por la contraposición entre la mentalidad «científica» de la civilización técnica y la mentalidad «humanística» del idealismo.

Es verdad que el idealismo (a diferencia de la cultura filosófica actual) niega la concepción instrumentalista del pensamiento, pero también debe decirse que la niega en cuanto ésta pone un límite a la potencia del instrumento. Si se quita este límite —como sucede en el idealismo—, el Absoluto mismo es Instrumento, o sea no existe otra realidad que el Instrumento que se produce a él mismo. Y éste es el principio que se encuentra en la base de la dominación científico-tecnológica actual del universo.

XIX

EL IDEALISMO ÉTICO DE FICHTE

1. Carácter contradictorio y, sin embargo, necesario de la cosa en sí

La imagen del idealismo presentada en el capítulo anterior se refiere de manera primaria a la forma más desarrollada de la filosofía idealista: la de Schelling y sobre todo la de Hegel. Pero el primer gran pensador idealista, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), a pesar de sus grandes innovaciones, aún se mueve sustancialmente en la perspectiva kantiana, tanto que de manera contraria a lo que en general se considera al respecto es muy difícil considerar «idealismo» la filosofía fichteana.

Fichte es, en efecto, el primer pensador que saca a la luz el carácter contradictorio del concepto de una cosa en sí; y sin embargo, esta conciencia *no* lo lleva a la conclusión de que la cosa en sí es inexistente, sino que la realidad esencial del Yo consiste en el *proceso indefinido*, pero concluido, *de la negación* y de la eliminación *de la cosa en sí*, o sea de la negación del sentido del mundo en el que la actividad del Yo está limitada por el fondo opaco de la cosa en sí. La cosa en sí nunca es, pues, definitivamente sorprendida y reconocida como irreal.

También para Fichte la «ciencia» (o sea la *episteme*) «explica cada conciencia con algo que existe independientemente de cada conciencia», o sea mediante una «fuerza independiente y absolutamente opuesta» a la naturaleza «finita» del Yo. Pero apenas la ciencia reflexiona sobre este término independiente, éste se convierte de nuevo en un producto del pensamiento y por lo tanto en algo dependiente del Yo. Pero de esta manera se presenta una conciencia más amplia (o sea que incluye lo que se consideraba independiente de ella) que, *como toda conciencia*, requiere algo que exista independientemente de ella (una cosa en sí), o sea que el elemento independiente no se elimina sino que sólo «se coloca más allá»; y así

se puede continuar indefinidamente sin que por esto sea anulado el elemento independiente.

Fichte expresa en estos términos el centro de su pensamiento: «La cosa en sí es algo para el Yo y por lo tanto en el Yo, pero que sin embargo no debe estar en el Yo: algo contradictorio pero que, sin embargo, como objeto de una idea necesaria, debe colocarse en la base de todo nuestro filosofar y que en todo tiempo, sin que se tenga una clara conciencia de ella y de la contradicción que en ella se encuentra, fue el fundamento de todo filosofar y de todas las acciones del espíritu finito.»

Por lo tanto, mientras que para el *idealismo* de Schelling y de Hegel el concepto de una cosa en sí es contradictorio *y por lo tanto la cosa en sí no existe* —y el Yo es *infinito*, y coincide con la Realidad absoluta, o sea con Dios—, para Fichte, en cambio, el Yo es aún lo *finito* que tiene la *tarea infinita* de eliminar lo que le es absolutamente opuesto, o sea la *tarea infinita de convertirse en Dios.*

En esta tarea reside la raíz de toda moralidad y de todo imperativo ético: la realización de la *libertad* del Yo, o sea de la liberación de todo límite y de toda pasividad. La historia del mundo es la historia misma de la libertad del Yo. La Revolución francesa primero y luego la liberación del pueblo alemán de la opresión napoleónica son los aspectos fundamentales de tal liberación en la época histórica en la que le toca vivir a Fichte. Y por esto la «teoría de la ciencia» fichteana es un «idealismo ético» o «práctico» y a la vez es «realista».

2. La «tarea» del Yo

La «teoría de la ciencia» procede, pues, de tres «principios fundamentales». El primero es el verdaderamente *idealista,* por el cual *todo* está «colocado» en el Yo: en el sentido de que nada puede pensarse —ni aun la cosa en sí— que esté fuera del pensamiento: el pensamiento es la infinita actividad productora de todo ser.

El segundo principio, también incontrovertible para Fichte, es la posición del *No-Yo,* o sea de «algo colocado fuera del Yo, de lo que sólo puede decirse esto: que debe ser absolutamente opuesto al Yo».

Y por esto, la posición del No-Yo (o sea de la cosa en sí) no sólo es concepto contradictorio, sino que (y justamente por esto) ni puede ser el pensamiento —del que habla Kant (véase cap. XV, parágrafo 2-4)— que piensa el objeto (= X) de la intuición sensible.

La X kantiana es, en efecto, lo que, aun siendo incognoscible, es el fondo al cual están unidas y del que provienen las determinaciones de lo múltiple sensible. Pero la conciencia «idealista» de que todo lo que puede decirse del No-Yo está *dado por el Yo* excluye que el material sensible pueda ser el efecto de la acción ejercida sobre el Yo por parte del No-Yo.

Por cierto, si existe una conciencia, es necesario un «choque» del No-Yo sobre el Yo; o sea una «originaria reciprocidad de acción» entre el Yo y el No-Yo. Pero en esta reciprocidad de acción no hay nada que sea llevado dentro del Yo, nada hay de heterogéneo que se introduzca en él.

Esto significa que todo lo que se desarrolla en el proceso infinito con el que se realiza el Yo, se desarrolla exclusivamente desde el Yo mismo, según las leyes del Yo. Lo absolutamente opuesto al Yo*(= No-Yo = cosa en sí) «no hace más que poner en movimiento el Yo para la acción, y sin ese primer motor fuera de él, el Yo nunca habría actuado, y ya que su existencia no consiste sino en la actividad, ni habría existido».

Esto no significa que el No-Yo (o, como más tarde dirá Fichte, el «Absoluto») cree el Yo: el «choque» del No-Yo es el acto del todo contingente, indeducible, inexplicable, de una «fuerza» absolutamente opuesta al Yo, que sólo tiene la tarea de «poner en movimiento el Yo para la acción», una acción en la cual todo lo que llega a existir en el mundo es producido por el Yo y según las leyes del Yo. Para usar aún una vez más la metáfora del capítulo XV, los nenúfares que se disponen en la superficie del lago *no* están unidos al fondo invisible, sino que son producidos por la superficie misma del lago o, mejor, por la luz (la luz del Yo) en la que se presenta esa superficie.

De esta manera resulta claro que si la *ciencia* (la *episteme*) no quiere volver a una posición de tipo humeano, donde el orden y la sucesión de los eventos del mundo es puramente casual y accidental, deberá afrontar de manera nueva el problema de la deducción de las categorías, también porque ahora ya no se trata de «deducir» sólo las categorías, o sea la estructura *formal* del espíritu, sino también la *materia* del espíritu, es decir, también el múltiple empírico de la intuición espacio-temporal.

El primero y el segundo principio fundamental de la «teoría de la ciencia» determinan la «tarea» para la acción del Yo, pero no su «solución». El tercer principio fundamental aporta la solución.

La «tarea» está determinada por el hecho de que los dos

términos absolutamente *opuestos* (Yo, No-Yo) están *colocados* (por el Yo, o sea el Yo se opone él mismo al No-Yo), y en cuanto son colocados (o sea pensados y producidos) son *unificados*, o sea colocados en relación, y por lo tanto *no* son absolutamente *opuestos*; la «tarea» consiste en la realización no antinómica, o sea exenta de contradicción, de la relación, o sea de la «síntesis» entre los dos términos absolutamente opuestos; realización que es el mismo proceso de liberación infinita del Yo del límite de la cosa en sí.

3. La «solución» de la tarea

En su estructura formal la «solución» de esa tarea consiste en la *acción* que introduce un *término medio* M, sobre el que actúan ambos términos absolutamente opuestos, por el cual operan *mediatamente* uno sobre el otro y por el cual son, pues, unificados.

Tal acción no puede sino ser una actividad *del Yo* con la cual el Yo y el No-Yo *se limitan recíprocamente* (porque para tal acción no existen sólo los opuestos, sino también M, sobre el que actúan).

Y para tal acción del Yo existe, *dentro del Yo*, un Yo que está limitado por el No-Yo y un No-Yo que está limitado por el Yo, o sea existen dos categorías *diferentes* del Yo y del No-Yo en cuanto términos absolutamente opuestos: las dos categorías que en sustancia equivalen al Yo y al No-Yo *en cuanto* aparecen en la experiencia.

Pero en relación con la producción de M la ciencia se da cuenta de que también en M debe existir un punto en el cual los términos absolutamente opuestos se encuentran *inmediatamente*, reproduciéndose de esta manera la contradicción que había sido alejada mediante la posición de M.

Para evitar esta nueva contradicción, el Yo inserta entre los absolutamente opuestos un nuevo término medio M', con el que se producen nuevas categorías de la realidad, pero en el que se representa, en forma nueva, la misma contradicción que se había representado en M.

Este proceso, en el que la contradicción originaria va desapareciendo y representándose, es la misma *deducción* de las categorías que constituyen la experiencia. Una deducción que, para Fichte, tiene la ventaja con respecto a la kantiana, de presentarse con el carácter de *necesidad*: justamente porque la filosofía ve que cada categoría es producida por el Yo para eliminar la contradicción originaria. La estructura del

mundo es el resultado de la tentativa del Yo de salir de la contradicción.

Pero la eliminación de esta contradicción y la relativa deducción de las categorías, llega hasta un punto donde la contradicción se elimina «mediante una decisión absoluta de la razón». Si se trata de la decisión con que el Yo quiere ser infinito y quiere eliminar prácticamente la cosa en sí, o sea asume como «ideal», como imperativo ético, un universo en el que el Yo ya no esté limitado, sino que es el Legislador absoluto y el Principio de cada cosa.

Esta «decisión absoluta de la razón» (que corresponde a la «razón práctica» de Kant) es la «solución» de la «tarea» del Yo, y es la forma cabal asumida por el tercer principio fundamental de la «teoría de la ciencia».

Prometeo y Fausto son las formas alegóricas que más se acercan al significado auténtico del Yo fichteano. Todo el universo es producido por el Yo y de acuerdo con sus leyes; y antes que nada conforme con la exigencia del Yo de salir de la contradicción en la que originariamente se encuentra. Pero por más que pueda extenderse el reino del Yo, por más que se impulse el esfuerzo del Yo por convertirse en Dios, el reino del Yo está obligado a dejar siempre fuera de él algo que lo limita y de lo que no puede liberarse.

Al esfuerzo titánico del Hombre de convertirse en Dios, y de liberarse de todo Dios (o sea de toda forma asumida por el No-Yo en cuanto absolutamente opuesta por el Yo) Fichte opone la imposibilidad de que tal esfuerzo llegue a su cumplimiento. Ese cumplimiento en cambio, está poderosamente afirmado en la filosofía de Schelling y de Hegel, que pueden llegar a este resultado sólo en cuanto muestran la insostenibilidad del dualismo kantiano, o sea por la oposición absoluta, a la cual la filosofía de Fichte ha querido permanecer fiel.

XX

SCHELLING Y EL IDEALISMO

1. La negación de la cosa en sí y la naturaleza

La filosofía de Fichte saca nítidamente a la luz el carácter contradictorio del concepto de cosa en sí, pero *a la vez* desea mantener en firme la existencia de la cosa en sí, cuya idea, escribe «en todo momento ha sido el fundamento de toda filosofía aunque no se tenía clara conciencia de ella y de la contradicción que en ella se encontraba».

Y esta fidelidad de Fichte al dualismo tradicional lo lleva a un concepto de «contradicción» que se aleja de la manera en que tal concepto está presente en la historia del pensamiento filosófico hasta Kant incluido. También Kant repite que el contenido de un concepto contradictorio es inexistente, o sea es *nada*. Y esto es lo que, como hemos dicho, niega la filosofía de Fichte, para la cual, a pesar de la contradictoriedad de su concepto, la cosa en sí existe.

Es indudable que Fichte es plenamente consciente de que *la contradicción debe ser eliminada*: pero su dualismo —o sea la oposición absoluta entre Yo y No-Yo— le hace concebir la eliminación de la contradicción como un proceso infinito, o sea nunca realizado, como un «esfuerzo» donde —como observa Hegel— se perpetúa «la misma contradicción con la que había comenzado».

Con la filosofía de Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), el idealismo se presenta por primera vez de manera plenamente consciente: *porque el concepto de una cosa en sí es contradictorio, justamente por esto la cosa en sí es una «perfecta nada», o sea es absolutamente inexistente.* En este sentido, Schelling recupera el principio clásico que identifica lo contradictorio y lo inexistente.

Con la aseveración de la absoluta irrealidad de la cosa en sí, el mundo de la experiencia y por lo tanto ese aspecto preeminente de tal mundo que es la *naturaleza*, ya no se ve como algo simplemente *subjetivo* (aun en el sentido de la

subjetividad *trascendental*) como en cambio sucedía en Kant y aún más decididamente en Fichte. *En efecto, en relación con el No-Yo absolutamente opuesto* al Yo, la naturaleza producida por el Yo es algo *subjetivo*, o sea es un «objeto» producido por la actividad infinita con que el Yo se esfuerza por salir de la propia contradicción originaria. Pero una vez que nos damos cuenta de que lo absolutamente opuesto no existe y no puede existir, se deduce que la naturaleza es el mismo *Ser en sí mismo*, el Ser que el Yo piensa y produce y que *a la vez* tiene la consistencia y la realidad más plena, al no tener ya a sus espaldas lo que pretende ser la cosa en sí verdadera.

De esta manera se hace comprensible como justamente Schelling, que fue el primero en sacar a la luz el tema central del idealismo fuera de todo residuo dualista, sea quien haya dedicado tanta atención a la filosofía de la naturaleza.

2. La indiferencia absoluta de sujeto y objeto

Pero la negación schellinguiana de la cosa en sí explica también por qué Schelling, al referirse al Principio productor de la realidad, prefiera hablar de «Absoluto» en vez de «Yo».

Reconsidérese el Yo fichteano, en cuanto actividad infinita que produce todas las determinaciones del universo (y que no siempre logra suprimir el límite, que siempre se desplaza, de la cosa en sí). Esta producción no sólo, como se ha dicho, no es arbitraria y de acuerdo con las «leyes necesarias» del Yo, pero que ni se presenta en nuestra experiencia, donde *no* hacemos experiencia de la capacidad de nuestro pensamiento de producir el mundo, sino que de manera opuesta nos encontramos en general dependiendo de situaciones de las que tenemos que tomar conocimiento y que nuestra voluntad no puede modificar.

Este sentimiento nuestro de dependencia del mundo (mundo que por otra parte produce nuestro Yo) es explicable, justamente, para Fichte, por las «leyes necesarias» según las cuales el Yo produce el mundo y que ni el Yo puede trasgredir. Esto significa que la actividad creadora del Yo *no aparece* en la experiencia, y que la experiencia es el resultado y el producto de tal actividad.

El Yo es, en efecto, un círculo, o sea un remitirse a él mismo. Hasta que el círculo del Yo en su trazado, no haya llegado a él mismo, el Yo *no es aún conciencia*. Sólo cuando

el círculo vuelve sobre él mismo (y para ese regreso según Fichte se necesita el «choque» de la cosa en sí sobre la actividad originaria del Yo), el Yo se convierte en conciencia, o sea deviene un «él mismo». Y para plantearse como Yo, el Yo debe plantear lo que no es Yo, o sea el No-Yo, la naturaleza. O sea que el Yo puede convertirse en conciencia de *sí* sólo si pone aquello de lo que el Yo *se* distingue, o sea si coloca el No-Yo, entendido como *naturaleza.* El yo «puro», o sea el Yo *preconsciente,* produce el *Yo consciente* y la *naturaleza.*

Pero cuando Schelling al negar la existencia de la cosa en sí, elimina todo límite al Yo puro fichteano, ese Yo puro preconsciente ya no es ni un «Yo»: es el «pasado trascendental» (o sea no temporal y común a toda conciencia individual) del Yo, pero como Principio o productor *de toda* realidad no es un «Yo» y ni es un «No-Yo», sino que es el Absoluto mismo, que se realiza en el Yo *y* en el No-Yo, en el mundo subjetivo *y* en el objetivo, en la conciencia *y* en la naturaleza. Eliminada la cosa en sí, el punto de partida del Círculo que llegando a él mismo, deviene Yo consciente, no es un «Yo», sino que es una *indiferencia* de sujeto y objeto, de Yo y No-Yo.

También para Fichte, el Yo puro, en cuanto productor tanto de la conciencia, como de la naturaleza, es indiferencia de sujeto y objeto; pero ya que el Yo puro fichteano es siempre algo que deja fuera de él la cosa en sí, respecto a la cual se constituye como principio *subjetivo* de la realidad, o sea como «Yo», se deduce que en Fichte la indiferencia de sujeto y objeto es una *indiferencia subjetiva* de sujeto y objeto, mientras que en Schelling tal indiferencia deviene *indiferencia absoluta* de sujeto y objeto.

(Está claro que el principio que produce *tanto* el sujeto *como* el objeto, no puede ser sujeto más que objeto, y viceversa; y por lo tanto es algo que *indiferentemente* puede devenir tanto sujeto como objeto, algo capaz de ser tanto el uno como el otro, y por lo tanto «indiferencia» respecto de los dos.)

3. EL HOMBRE COMO AUTOLIMITACIÓN

En su madurez, Schelling señala de esta manera la relación entre la propia filosofía y la de Fichte:

«El límite que Fichte ponía *fuera del Yo,* fue colocado así [por mí] *en el Yo mismo,* y el proceso se convierte en un

proceso puramente *inmanente*, en el cual el Yo se ocupa solamente *de él mismo*, de *su propia contradicción*, puesta en él mismo, de ser a la vez sujeto y objeto, finito [en cuanto conciencia] e infinito [en cuanto principio productor del universo].»

El «límite» del que Schelling habla en este párrafo, es el límite requerido por la autoposición, o autoconciencia, del Yo, o sea del hacerse, el Yo, objeto de él mismo. Su «actividad tendente al infinito» regresa sobre ella misma (y forma el Círculo del que hablamos antes; el Círculo en que consiste la autoconciencia), sólo si encuentra un límite; pero este límite ya no puede estar, como lo estaba, en cambio, en Fichte, «fuera del Yo» (porque la cosa en sí es inexistente), sino que debe ser colocado por la misma actividad originaria del Yo.

Por lo tanto el Yo, en cuanto autoconciencia, es *contradicción*, porque es a la vez infinito y finito, subjetividad ilimitada y objetividad limitada (todo objeto es algo limitado); y el proceso del que se elimina esa contradicción es, como en Fichte, el proceso en que se produce todo el universo según leyes necesarias, pero que es un proceso «inmanente» al Yo que al contener en él mismo el propio límite, es el mismo Absoluto.

Y no sólo, sino que *la contradicción* que se elimina en este proceso *tiene un contenido diferente* del que posee la contradicción originaria según Fichte; o sea no es la contradicción del concepto de cosa en sí, sino que es la contradicción en la que consiste la autoposición o autoconciencia del Yo.

Obsérvese que si lo *contradictorio* es inexistente (es el caso de la cosa en sí), el *contradecirse*, en cambio —o sea el acto con el cual la conciencia se contradice—, *no es inexistente;* y la conciencia de sí, en la que consiste la autoposición del Yo, es justamente, en cuanto *autolimitación*, un contradecirse, más bien es la contradicción originaria.

También para Schelling la eliminación de *esta* contradicción forma un proceso infinito, pero la característica fundamental de tal proceso, respecto de Fichte, es que los opuestos (sujeto y objeto, espíritu y naturaleza) son ambos actividades del Yo y sólo con esta condición su *síntesis* (la serie de sus síntesis) puede devenir algo real y no algo cuya realidad se difiere al infinito, siendo sólo un «ideal». A diferencia de Fichte, para el cual los opuestos originarios son recíprocamente independientes, para Schelling los opuestos originarios (y derivados) se implican recíprocamente y son rea-

les en su síntesis: concebidos como absolutos e irreales, o sea concebidos fuera de su síntesis, son «puramente ideales».

4. De Schelling a Hegel

Como antes Fichte, también Schelling subraya que el Yo no es sólo una cosa existente, «no está originariamente en el mundo de los objetos» sino que ya hemos visto que es un «regreso a él» un remitirse a él mismo y un encontrarse, o sea un *movimiento* donde el Yo *«deviene objeto* sólo al *mostrarse objeto* de él mismo». El Yo se produce.

Pero para producirse debe producir el No-Yo, o sea la naturaleza, respecto a la cual el Yo se distingue y se constituye como Yo: para producirse a él mismo debe producir al otro, o sea lo que es otro que el Yo, considerado, esto último, en cuanto es objeto de él mismo.

También se ha visto que el «pasado trascendental» del Yo —o sea el momento originario en el cual el Yo no es aún consciente de él (o sea no es aún ese «Yo trascendental» que es idéntico en cada «yo empírico»), y al producirse se produce el Todo— es Indiferencia absoluta de sujeto y objeto, o sea rechaza ser calificado mediante la determinación del sujeto y del objeto, o sea del espíritu y de la naturaleza.

Si se quiere insistir en la metáfora por la cual el Yo, como autoconciencia, es un movimiento circular, el comienzo de tal movimiento es concebido por Schelling como un *punto*, o sea como algo privado de dimensión (fuera de metáfora: privado de determinaciones).

El punto originario o «de partida» del movimiento circular de la autorreflexión del Yo representa los caracteres del Ser eleático o del Uno neoplatónico: el no ser una realidad internamente *determinada, articulada, estructurada,* sino ser, absolutamente indeterminado, indiferencia absoluta con respecto a las determinaciones, lo *Absoluto,* en el sentido etimológico de «separado» (de toda determinación). Ciertamente, con esta fundamental diversidad con respecto al Ser eleático y al Uno neoplatónico: no ser una realidad externa al pensamiento, sino el «punto de partida» del movimiento eterno en el cual el pensamiento mismo, o sea el Todo existente, se produce.

Pero, justamente por esto, la relación entre el Absoluto, el espíritu (el Yo consciente) y la naturaleza debe ser entendida como la relación entre la *esencia* absoluta y su *existencia*: espíritu y naturaleza no son realidades existentes fuera del

Absoluto, sino que son la *existencia* misma de lo Absoluto: lo Absoluto existe precisamente como espíritu y como naturaleza; y a su vez lo Absoluto no es una tercera realidad existente más allá del espíritu y de la naturaleza (o sea más allá de las dos dimensiones fundamentales de la experiencia), sino que es la *esencia* misma del espíritu y de la naturaleza; o sea es la esencia que no se realiza, como, en cambio, en Platón, en el mundo del hiperuranio, sino en este mundo. El idealismo de Schelling es también una forma rigurosa de inmanentismo.

Sin embargo, ya que el Absoluto se presenta, en Schelling, como *indiferencia* (y por lo tanto como indiferencia con respecto a toda esencia, indiferencia, o sea, de sujeto y objeto) y *a la vez* como *esencia* absoluta, esta circunstancia impulsa la filosofía de Schelling hacia una situación antinómica y sustancialmente contradictoria.

Si, en efecto, la esencia absoluta es indiferencia de sujeto y objeto (o sea, como dirá Hegel, es «la noche» en la cual todos los colores son negros, o sea pierden su diferencia), de esto se desprende que *su hacerse existente es su negación*: porque su existir es un diferenciarse, o sea hacerse naturaleza y espíritu.

En otros términos: lo Absoluto existe como oposición de naturaleza y espíritu, o sea *como diferencia*; pero lo que existe de esta manera es lo que, como Absoluto, debe ser pensado *más allá* y por encima *de toda oposición y diferencia*. Por lo tanto, el Absoluto, al realizarse, niega el propio ser Absoluto; su existir es su suprimirse; la *Indiferencia*, al realizarse, o sea al hacerse existente, se convierte en *Diferencia;* el punto de partida del movimiento circular de la autoconciencia, se encuentra no en un punto, sino que se desdobla y se multiplica.

(Esta dificultad es acentuada por el problema del modo en el que la Indiferencia absoluta de sujeto y objeto es accesible al sujeto o sea al conocimiento. La célebre tesis de Schelling sobre el arte —que el arte «es el único verdadero y eterno órgano de la filosofía» porque en él el espíritu actúa como naturaleza, lo consciente y lo inconsciente se unen, de manera que en el arte lo Absoluto se revela adecuadamente— no resuelve el problema, aunque es siempre la filosofía la que reconoce en el arte el propio órgano supremo, y por lo tanto sigue abierto el problema de cómo en el sujeto y en su expresión más alta —la filosofía— puede manifestarse la Indiferencia de sujeto y objeto.)

Para salir de esta contradicción —o sea, para evitar que la

existencia de lo Absoluto sea negación de lo Absoluto— Schelling en las fases sucesivas de su pensamiento, abandona el idealismo y regresa al neoplatonismo y a la trascendencia de lo Absoluto: afirma una existencia trascendente (hiperuránica) absoluta —la existencia del Uno diferenciado—, que se constituye por encima de la existencia mundana, entendida como diferenciación de sujeto y objeto.

Pero también hay otro camino que permite superar esa contradicción sin abandonar el idealismo. Es el camino que recorrerá Hegel.

XXI

EL IDEALISMO DE HEGEL Y LA CULMINACIÓN DE LA *EPISTEME*

1. La Idea

Con Schelling el idealismo ha puesto a la luz que la Sustancia absoluta coincide con el Espíritu (mientras que para Spinoza el espíritu es sólo un atributo de la Sustancia absoluta, que es, pues, la absoluta Cosa en sí). Y el Espíritu es autoconciencia: ya Kant había mostrado que la conciencia, al unificar lo múltiple sensible, *sabe* que es el contenido de la conciencia misma: la conciencia es autoconciencia, «percepción trascendental», «Yo trascendental», la esencia de cada individuo consciente. (Y el Yo, para Kant, al producirse e intuirse a él mismo, produce e intuye la estructura formal del mundo de la naturaleza.)

Pero ya hemos visto en qué sentido la filosofía de Schelling no está aún en condiciones de pensar adecuadamente la autoproducción del Espíritu, o sea el Círculo en que consiste esta autoproducción. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) mantiene firme el principio idealista de que el Absoluto no existe en otra parte sino en este mundo, o sea en la realidad de la experiencia, en la realidad que es el contenido del pensamiento. Y por lo tanto sigue sosteniendo, con el idealismo de Schelling, que el Absoluto es la Esencia absoluta que existe como sujeto y objeto, espíritu consciente y naturaleza. Pero Hegel lleva más a fondo la consideración de la Esencia absoluta.

La Esencia absoluta es el *Sentido*, el *Significado* del Todo, de manera que cada cosa que existe es una forma de reflejo y de individualización de la Esencia absoluta. Se puede comprender cómo se configura en Hegel la Esencia absoluta, si se considera la «Idea» de Platón. Y en efecto Hegel llama «Idea» a la Esencia absoluta. Como en Platón también en Hegel *la Idea es la estructura de la totalidad de las ideas*; y, como en Platón, también en Hegel el mundo de las ideas

se estructura de acuerdo a una ley fundamental, que también Hegel llama *«dialéctica»*. Con el término «Idea» Hegel no considera la simple «certidumbre» separada de la «verdad» (o sea que no considera como a menudo sucedió en la filosofía preidealista, la representación subjetiva, el «ser objetivo» cartesiano, el «fenómeno»), sino que considera la verdad misma, el verdadero Sentido del Todo, el Ser absoluto.

La Idea, en Hegel, difiere, pues, también de la «idea trascendental» kantiana, en la que el Todo es una «idea necesaria de la razón» aunque sigue siendo una representación subjetiva que no puede ser referida a la cosa en sí. Con la eliminación idealista de la cosa en sí, el Todo ya no es una simple aunque necesaria representación del sujeto, sino que vuelve a adquirir su sentido originario, el de ser la dimensión que nada tiene fuera de ella.

Por cierto, en Hegel, a diferencia de Platón, la Idea no existe en un mundo hiperuránico trascendente, sino que existe en el universo inmanente y presente en la conciencia humana.

Pero *ya* Platón había mostrado que cada idea es participada *de dos modos* por los entes de nuestro mundo. Por ejemplo, la idea de «hombre» está presente *en el concepto* de «hombre» y *en el individuo corpóreo y sensible* que llamamos «hombre». O sea que en la idea participa la dimensión espiritual (el concepto) y la dimensión natural (el individuo corpóreo), el espíritu consciente y la naturaleza. Espíritu consciente y naturaleza son, en Platón, la existencia participada por la Idea.

Pero si el idealismo muestra que la Idea sólo existe en el espíritu consciente y en la naturaleza, por otra parte la Idea (toda idea), porque es la *Esencia*, del que espíritu y naturaleza son la *existencia*, ya que puede existir tanto en la forma del espíritu consciente como en la de la naturaleza, por esto la Idea, como tal, es *indiferente* a la forma con la que existe, o sea es *indiferencia de sujeto y objeto*, de espíritu y naturaleza.

Pero mientras en Schelling la «indiferencia de sujeto y objeto» es sustancialmente *la única propiedad* o cualidad de la Esencia absoluta, en Hegel, en cambio, la indiferencia de sujeto y objeto es la propiedad que conviene *a la estructura concreta y determinada* de la Esencia absoluta, o sea es la propiedad que conviene al *contenido concreto y determinado* en que consiste la Idea.

O sea en el primer caso (Schelling) la indiferencia de sujeto y objeto, existiendo se diferencia, o sea se niega, o sea

sucede que la existencia de lo Absoluto sea negación de lo Absoluto (como si la idea de «hombre» al participar en este mundo, se convirtiese en un «no-hombre»); mientras que en el segundo caso (Hegel) esto ya no sucede, porque la indiferencia de sujeto y objeto es la indiferencia de una estructura concreta, determinada, *que no pierde y por lo tanto no niega este su carácter concreto y determinado por el hecho de existir como naturaleza y como espíritu.*

La Esencia absoluta, por lo tanto, no es indeterminación y «noche» en las que la determinación concreta de la realidad es cancelada, sino que es Idea, Sentido determinado del Todo; y ya que tal Sentido puede realizarse ya sea en la forma de la naturaleza o en la del espíritu, la Idea es indiferencia de espíritu y naturaleza *sin que por esto su realización sea su negación.*

La realidad es Espíritu autoconsciente. Círculo de la autorreflexión del Yo. Pero el «punto de partida» del Círculo ya no es, como en Schelling, un «punto» sin dimensión y por lo tanto puramente indeterminado, sino que es la misma dimensión determinada por el Sentido del Todo, es el «plano» o el «volumen» de la Idea, que sale de ella para volver a ella, o sea para reflexionar sobre ella misma y hacerse consciente de ella misma.

2. Lógica, filosofía de la Naturaleza, filosofía del Espíritu

De esta manera, Hegel puede volver a proponer en sentido nuevo el principio spinoziano de *ordo et connecio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*: en el sentido de que la Idea es ese mismo «orden» (o sea estructura determinada y concreta) que es idéntico *en el espíritu* (o sea en lo que Spinoza llamaba «las ideas») y *en la naturaleza* (o sea en lo que Spinoza llamaba «cosas») y que más bien «lógicamente» existe «primero» como naturaleza y «luego» como Espíritu, ya que si el Espíritu es Círculo, y es justamente el momento en el cual el Círculo se encuentra a sí mismo, de esto se deduce que el Círculo para encontrarse a sí mismo primero debe «salir» de sí mismo para poder regresar a sí mismo deviniendo, de esta manera, Espíritu. Y este «salir de sí misma» por parte de la Idea, es la categoría fundamental en cuyo interior, según Hegel, se constituye la naturaleza. También en esto Hegel hereda y desarrolla un gran tema característico de la filosofía de Schelling, que muestra cómo la

naturaleza es el proceso a través del cual el Absoluto deviene Espíritu.

Pero si en el Círculo del Espíritu el «punto de partida» schellinguiano debe ampliarse hasta devenir el sistema o estructura de la Idea, y si tal sistema es el sentido del Todo, por otra parte este sistema no incluye, como ocurre en Platón, todas las esencias indiscriminadamente, sino sólo aquellas esencias dominantes que son las *categorías* (o sea *no* incluye las esencias de las específicas y particulares cualidades empíricas). Y el sistema hegeliano de las categorías no incluye sólo las categorías mencionadas por Aristóteles y por Kant, sino todas las determinaciones conceptuales aparecidas a lo largo de la historia de la *episteme.*

La Idea es el sistema de las determinaciones categoriales y no incluye las determinaciones empíricas específicas y particulares, porque estas últimas se producen en la realización efectiva de la Idea, sino que más bien son esa *efectividad* y esa *accidentalidad* que competen a la concreta existencia histórica. La Esencia de tal existencia es la Idea, o sea la «racionalidad», el Sentido racional del Todo; pero la Esencia puede existir porque se reviste de un aura de aspectos casuales, contingentes, accidentales, en sustancia *individuales,* que no pertenecen, pues, al sistema de la Esencia absoluta. Como lo mostró Aristóteles, la Esencia (la «forma») puede existir sólo *individualizándose,* y por lo tanto la individualización no pertenece a la Esencia como tal, sino que es el aspecto accidental de la autoproducción del Absoluto.

Cuando el saber (la *episteme*) logra mirar más allá de la configuración accidental de la Esencia, se da cuenta entonces, como escribe Hegel, que «todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real», donde lo «real» debe entenderse en este párrafo, como la existencia de la Esencia (la existencia de la Idea) depurada de toda la accidentalidad que la existencia lleva tras ella.

De todo lo dicho surge cómo la «deducción de las categorías» debe presentarse de manera nueva.

En Fichte la «doctrina de la ciencia» (la *episteme*) tiene la tarea de *deducir* las categorías de la realidad objetiva a partir del Yo (o sea del sujeto).

En Schelling tal deducción se presenta con una doble dirección: como deducción del objeto a partir del sujeto y como deducción del sujeto a partir del objeto, ya que el objeto no tiene a sus espaldas, como en Kant y en Fichte, la cosa en sí, sino que es el sujeto mismo existente en forma objetiva, y por lo tanto constituido por el mismo contenido

del sujeto: la *episteme* se presenta como *filosofía del espíritu* por un lado y *filosofía de la naturaleza* por el otro.

En el idealismo hegeliano, donde el «punto de partida» del Círculo del Espíritu es el sistema de las determinaciones de la Idea, como fundamento de la filosofía del espíritu y de la filosofía de la naturaleza se coloca la «ciencia de la lógica». La «lógica» es la «ciencia» —la *episteme*— en cuanto conocimiento, o sea deducción, de la estructura concreta de la Idea. Como consideración del sistema de las categorías según el que se realiza cada aspecto del universo, puede decirse que la «lógica» coincide con la ontología y la metafísica.

3. La dialéctica en Hegel y en Platón

Pero ahora, sobre todo, importa poner en claro el «procedimiento científico» que muestra cómo el sistema de las categorías, en el que consiste la Idea, se *construye* a sí mismo y se completa «con un desarrollo irresistible, puro, sin recibir nada de fuera».

La Idea misma, a diferencia de la Idea platónica, que es inmutable, es *movimiento, autoproducción* «irresistible» que nada necesita del exterior para construirse a sí misma, y por lo tanto es puro proceso conceptual que eternamente empieza, eternamente se desarrolla y se completa y eternamente deviene naturaleza y espíritu y por lo tanto realidad histórica. Y como en Hegel el «punto de partida» del Círculo del Espíritu es el «sistema» de las categorías, de esto se deduce que movimiento y devenir es no sólo el Círculo, sino también el sistema de las categorías —que a su vez no empieza en el tiempo, sino que se desarrolla, se completa y vuelve sobre sí mismo eternamente.

El Absoluto, como sistema categorial, es, pues, la raíz de todo movimiento. Hegel, con una gran metáfora, dice que la Idea es «Dios antes de la creación del mundo», o sea es la Esencia absoluta considerada diferentemente de su individualización en la naturaleza y en el espíritu. Pero Dios antes de la creación del mundo es el movimiento puro, originario, en el cual la racionalidad —o sea la Esencia, el Sentido racional del universo, el absoluto sistema categorial— se desarrolla «irresistiblemente» desde su forma más simple a su forma más compleja. La «dialéctica» es antes que nada este desarrollo.

Para Platón la «dialéctica» es movimiento, pero el movimiento con el cual la *episteme* (el *conocimiento* humano en

su forma más alta) desvela la articulación del inmutable mundo de las ideas, o sea ve en el uno (o sea en una idea) lo múltiple (o sea una multiplicidad de ideas) y en lo múltiple el uno. En Platón, el movimiento compete a la *episteme*, no a su contenido, o sea al Ser.

El idealismo hegeliano —aprovechando, además, ampliamente el planteo de Fichte y de Schelling— muestra cómo la «dialéctica» no es simplemente un carácter de la *episteme*, sino que es el carácter fundamental del contenido de la *episteme*: la dialéctica es antes que nada el mismo Absoluto, el desarrollo mismo de la Idea.

Y la dialéctica es la ley según la cual se construye no sólo el sistema categorial de la Idea, sino el desarrollo en que la Idea se hace naturaleza y espíritu.

Tratemos de aclarar el sentido de estas últimas consideraciones.

4. La deducción de las categorías en Kant, Fichte, Schelling

En el idealismo hegeliano, como en el de Fichte y en el de Schelling, el sistema de las categorías no es algo que se pueda «encontrar» o «descubrir», o «enumerar», sino que debe ser «*deducido*».

Y *deducir una categoría* (por ejemplo, la categoría de «causa» o de «sustancia», o de «unidad» o de «acción recíproca») *significa quitar una contradicción*. Toda categoría es, pues, una determinación sin la cual la conciencia permanecería en una cierta contradicción. El modo específico con que cierta contradicción se elimina constituye cierta categoría.

La «ciencia» (*episteme*) se presenta, pues, en el idealismo, como el conocimiento del proceso en el que se han eliminado todas las contradicciones que deben eliminarse; y, por lo tanto, como el proceso en que se deducen todas las categorías que deben ser deducidas. Ese proceso es el proceso del Yo, o sea de la misma realidad autoconsciente; y la «ciencia» es la forma más alta de la autoconciencia de la realidad espiritual y toma conciencia de todo el desarrollo de tal realidad.

La «ciencia» es *episteme* justamente porque es conciencia del proceso de eliminación de la contradicción y éste es un proceso «irresistible», porque es dicha eliminación. Por este carácter que posee, la deducción idealista de las categorías difiere de la kantiana «deducción trascendental de las

categorías», que, sin embargo, se propone también ella mostrar cómo las categorías no son conceptos arbitrarios (o simples modos de pensar de los que estaría dotado el Yo) sino que se constituyen porque «el intelecto piensa el objeto (= X) de la intuición sensible» (véase capítulo XV, parágrafo 2-4), o sea porque la conciencia humana es esencialmente un pensar la cosa en sí como el fondo en el que radica lo múltiple empírico, y las categorías son exactamente los diversos modos en que tal múltiple es unificado por el sujeto relativamente a ese fondo.

También para Fichte el intelecto finito del hombre piensa la cosa en sí; pero no como objeto (aunque sea incognoscible) de las intuiciones sensibles, sino como lo absolutamente opuesto, o sea como lo absolutamente otro con respecto a toda determinación colocada por el Yo. La contradicción originaria, en Fichte, es la oposición absoluta entre el Yo y el No-Yo (en cuanto cosa en sí). Y la eliminación de la contradicción (o sea la deducción de las categorías) hemos visto que aquí es la posición de una *síntesis* entre los absolutamente opuestos, o sea es la posición de una *relación* que elimina la oposición absoluta.

Pero ya que para el kantiano Fichte, la oposición absoluta (o sea lo absoluto de la oposición) es *insuperable* e *ineliminable* (justamente porque es absoluta), la síntesis de los opuestos sigue manteniendo en sí la oposición absoluta, o sea la contradicción originaria; la que, por lo tanto, no se elimina sino que es llevada cada vez más allá, al infinito, y la síntesis se constituye como una serie infinita de síntesis. Toda síntesis es, por lo tanto, un estado del desarrollo infinito en el que el Yo se esfuerza por liberarse de la contradicción originaria. O sea que todo estadio es una manera de quitar la contradicción, en la cual la contradicción se representa; y todo estadio es el constituirse de una categoría. (La última categoría deducida, para Fichte, es la «decisión absoluta de la razón» de la que se ha hablado, o sea es la razón práctica que asume como «ideal», como imperativo categórico, lo absoluto del Yo y la inexistencia de la cosa en sí.)

Para Fichte, lo absoluto de la oposición es, pues, *a la vez*, la contradicción originaria y la situación insuperable en la que se encuentra el Yo, o sea que la síntesis entre los opuestos es sólo la *tentativa* de eliminar la contradicción, y por lo tanto todas las categorías deducidas son aspectos de esta tentativa.

En el idealismo de Schelling, en cambio, donde la cosa en sí continúa absolutamente eliminada, los opuestos (Yo y

No-Yo, sujeto y objeto, espíritu y naturaleza, realidad y negación de la realidad, etc.) *no* son absolutos opuestos, sino que son ambos actividad del Yo, y la contradicción surge cuando (erróneamente) se los concibe como absolutos, y por lo tanto, su oposición se entiende como oposición absoluta.

También para Schelling la contradicción está determinada por la oposición absoluta —por toda forma de oposición absoluta—; pero mientras para Fichte la oposición absoluta *existe* efectiva y definitivamente, y la síntesis es la *tentativa* de superarla, viceversa, en el idealismo schellinguiano, la oposición absoluta es la *tentativa* del pensamiento de concebir los opuestos como absolutos opuestos, y la síntesis de los opuestos es la eliminación *efectiva, real* de la oposición absoluta y por lo tanto la eliminación efectiva y real de la contradicción.

En otros términos, mientras en Fichte la síntesis de los absolutamente opuestos une (intenta unir) lo que está originariamente separado, en Schelling, en cambio, la oposición absoluta separa (intenta separar) lo que está originariamente unido en el Yo.

5. El «método dialéctico» hegeliano

El «método dialéctico» hegeliano es la profundización y formulación más rigurosa de esta temática schellinguiana.

Tal método no se refiere a este más que a aquel tipo de realidad, *sino a toda determinación;* y nos explica por qué Hegel, al formular el método dialéctico, habla antes que nada de «determinaciones» y no de «actividad del Yo» (Yo y No-Yo son, en Schelling, «actividad» del Yo). El método dialéctico hegeliano es la exposición de la dialéctica real de la Idea (o *Logos*), o sea la exposición de la «logicidad» que constituye *toda* región de la realidad. La «logicidad» es justamente la Idea en su construirse de manera inmanente y necesaria.

a) Toda determinación de la Idea se presenta primero en su ser absolutamente separada y opuesta con respecto a las otras determinaciones.

Es algo limitado y abstracto, que, sin embargo, se presenta como algo absoluto que es y subsiste por él mismo, autónoma e independiente con respecto a las otras. O sea que la parte se presenta como el todo.

Hegel llama el «intelecto» este modo de pensar que separa, aísla y hace absoluta la determinación limitada y finita. La «logicidad» presenta primero un aspecto «abstracto» e «intelectual».

Consideremos cierta determinación, por ejemplo, la «vida». El «intelecto» separa el significado «vida» (y cualquier otro significado) de todas las otras determinaciones —y por lo tanto también del significado muerte— y considera ese significado como algo que para constituirse no necesita nada más que de sí mismo.

El sentido común, la ciencia, la religión, las formas inadecuadas de filosofía se mueven todas, para Hegel, dentro del «intelecto». La oposición absoluta del Yo y No-Yo es también ésta una operación del «intelecto» abstracto.

b) Pero toda determinación del «intelecto» *se suprime y deviene su propio opuesto.*

Por ejemplo, la «vida», aislada de la muerte, o sea considerada como que prescinde de la «muerte», no puede presentarse como negación de la «muerte»: porque para ser negación de la muerte, la vida debería estar en relación con la muerte. Aislada de la muerte, la vida deviene ella misma «muerte».

De manera análoga, el «bien», aislado del «mal», no puede ser tampoco negación del mal, y por lo tanto deviene él mismo «mal». Y consideraciones análogas pueden hacerse con respecto a todas las oposiciones: Yo-No-Yo, sujeto-objeto, Dios-mundo, realidad-irrealidad, causa-efecto, sustancia-accidente, apariencia-realidad, etcétera.

El aislamiento de las determinaciones —y por lo tanto el aislamiento de un opuesto de su propio opuesto, o sea el aislamiento donde los opuestos devienen absolutos opuestos— hace que las determinaciones se presenten como idénticas al propio opuesto, o sea se *contradice.* Toda determinación intelectual, y por lo tanto finita, es un contradecirse, en el sentido en que se presenta como la propia negación.

Si el primer momento de la «logicidad», o sea del movimiento de la dialéctica de la Idea, es el momento del intelecto abstracto, este segundo momento de tal movimiento, donde la determinación se contradice, es llamado por Hegel «momento dialéctico», o «negativo racional».

c) El tercer momento de la «logicidad» es el momento «especulativo», o «positivo racional»: éste «concibe la unidad de las determinaciones en su oposición», y esta unidad es lo que queda de «afirmativo» en la contradicción de las determinaciones intelectuales. El tercer momento de la «logicidad», o sea de la dialéctica de la Idea, es la «razón», entendida como *unidad de los opuestos.*

Esta última expresión debe entenderse adecuadamente. No significa que los opuestos sean idénticos y, por lo tanto,

no sean opuestos: significa, en cambio, que la contradicción de las determinaciones intelectuales es eliminada sólo si se las retira de su aislamiento y son concebidas en su unidad y relación.

Si, en efecto, la contradicción surge del aislamiento (o sea de la absoluta oposición) de las determinaciones, la eliminación de la contradicción se produce por la eliminación del aislamiento, o sea de la eliminación *de lo absoluto* de la oposición.

En otros términos: si los opuestos son absolutos opuestos, se contradicen, cada uno se convierte en el propio opuesto: por lo tanto, *el opuesto sigue siendo el opuesto que es, la determinación sigue siendo idéntica a sí misma* —el bien sigue siendo el bien, la vida vida, el sujeto sujeto, etc.— *sólo en cuanto se concibe la determinación en su unidad con el propio opuesto* (o sea con la propia negación), o sea sólo en cuanto «se concibe la unidad de las determinaciones en su oposición». (Como antes Fichte y Schelling, Hegel llama «tesis» la determinación intelectual, «antítesis» su opuesto y «síntesis» su unidad y relación.)

En el desarrollo de la «logicidad» la contradicción dialéctica no es, pues, el resultado definitivo —como sucede en cambio con el escepticismo— sino lo que queda *quitado* en el carácter «positivo» y «afirmativo» de la racionalidad, o sea en la unidad de los opuestos.

6. Lógica dialéctica y lógica clásica

De todo lo precedente surge que la innovación de Hegel con respecto a la lógica clásica —y por lo tanto respecto del principio supremo de ésta, que es el principio de no contradicción— es también la extrema profundización de la misma.

En la tradición lógica, el principio de no contradicción y de identidad son efectos predominantemente entendidos *dentro del intelecto*. Se considera, por ejemplo, que toda determinación —consideremos por ejemplo el bien— puede ser idéntica a ella misma sólo si no está mezclada con otra, o sea sólo si está purificada de toda relación, vinculación, unidad con su opuesto.

O sea que se considera que para defender el principio de no contradicción y de identidad —y en general todas las formas de la lógica tradicional—, es necesario aislar y separar toda determinación del contexto en que se encuentra; o sea

es necesario concebir la realidad como un conjunto de oposiciones absolutas.

Pero Hegel muestra que este modo «intelectual» de defender la identidad y lo no contradictorio de las determinaciones, justamente él es el responsable de su contradecirse; él produce la contradicción donde la determinación es diferente de ella misma e idéntica a su propio opuesto.

Para ser idéntica a ella y diferente del propio opuesto, la determinación debe estar *unida* a su propio opuesto. Es todo lo que ya había visto Heráclito. El idealismo hegeliano no niega, pues, como se sostiene, a menudo, el principio de no contradicción, de identidad y en general las formas de la lógica clásica, pero sí niega su abstracta interpretación «intelectual».

7. El sistema dialéctico

a) El *sistema* categorial que constituye la Idea se desarrolla según los tres momentos del método dialéctico, indicados en el parágrafo 5.

Al igual que en Fichte y en Schelling, toda categoría es una síntesis de determinaciones categoriales (o sea de categorías) opuestas, y la «deducción» de la categoría es la eliminación de la contradicción provocada por el aislamiento de tales determinaciones.

Si, en efecto, la síntesis o unidad de los opuestos, que se obtiene con la eliminación de cierta contradicción es a su vez una determinación categorial finita y por lo tanto «intelectual», tal síntesis es en principio una tesis o determinación abstracta, o sea es un contradecirse y un devenir su propio opuesto.

Pero este proceso no es, como en Fichte (y aunque en sentido diferente, en Schelling) un proceso indefinido. El proceso no sólo tiene un punto de partida y un recorrido obligado —o sea que tiene, como dice Hegel, un «desarrollo irresistible»—, sino también un punto de llegada obligado, que está constituido por esa categoría que no puede ser a su vez tesis de una síntesis más amplia: esta categoría insuperable, esta síntesis suprema es la Idea misma como *Totalidad.*

En el otro extremo, el proceso debe, pues, iniciarse con la categoría absolutamente *simple,* que no puede ser síntesis de ninguna otra categoría; y esta categoría simplísima es el Ser indeterminado e indiferenciado, el *Ser,* como es pensado en la filosofía de Parménides.

Hegel más bien considera que puede mostrar que el momovimiento lógico-dialéctico de la Idea corresponde al movimiento histórico del pensamiento, en el sentido en que la historia de la filosofía tiene también un «desarrollo irresistible» y necesario, en el que toda filosofía tiene la tarea de sacar a la luz, en el tiempo histórico, una de las eternas categorías de la Idea, y de ser superada en el tiempo al igual que la categoría que le corresponde es eternamente superada en el movimiento de la Idea.

La eliminación de la contradicción es, en efecto, la negación de toda categoría finita en su pretensión de ser válida como Absoluto, pero no es la negación de la categoría en cuanto tal, que por lo tanto continúa *conservada* en el proceso que supera su pretensión de absolutidad. El idealismo se presenta a sí mismo como la forma suprema e insuperable de filosofía.

b) La empresa gigantesca del pensamiento hegeliano aparece en toda su claridad si se tiene presente que Hegel, en el desarrollo dialéctico, no desea sólo determinar concretamente el contenido de la Idea, o sea el contenido de «Dios antes de la creación del mundo», sino también el modo en que la Idea, en el Círculo de la autorreflexión del Absoluto, se hace naturaleza y espíritu, se realiza como naturaleza y espíritu, y el modo en que éstos (como en Schelling y en Fichte) se desarrollan dialécticamente. Y Hegel no sólo quiere mostrar el carácter dialéctico de la historia de la filosofía, sino también el carácter dialéctico de toda la historia universal, concebida como el proceso de liberación del Espíritu.

En esto se revela sólo que si el «punto de partida» del *Círculo de la autorreflexión del Absoluto*, es el sistema categorial de la Idea, este mismo sistema, que culmina en la categoría omnicomprensiva de la *Totalidad*, se convierte en la *tesis* respecto de la antítesis constituida por la Naturaleza, o sea por el momento en el cual el Absoluto, es decir, la Idea, para volver a ella, debe *salir de ella misma.*

Con respecto al «estar fuera de ella», en la Naturaleza, la Idea como tal es «en sí»; y la Idea y la Naturaleza (el «en sí» y el «fuera de sí») son los opuestos (tesis y antítesis) fundamentales, cuya unidad (síntesis) está constituida por el momento en que la Idea, vuelta sobre ella, se convierta en conciencia de ella misma, o sea «espíritu», Idea «en sí y para sí».

El hombre es el lugar del Espíritu y todas las formas de la conciencia humana son el mundo concreto en el cual la

Idea deviene consciente de sí. O sea, es en el hombre —y por lo tanto en la historia del hombre— que Dios deviene consciente de él.

En otros términos, como el «punto de partida» del Círculo absoluto no es un «punto», sino un *plano* o un *volumen*, de esta manera el «punto» en el que el Círculo se toca a sí mismo no es un «punto» sino en principio es un plano y un volumen: toda forma de la conciencia humana, de la más simple a la más compleja, de la más primitiva e ingenua a la más madura, es un modo en el que Dios toma conciencia de sí; y la evolución de la conciencia de los grados más bajos a los más altos se realiza no casualmente sino según la necesidad del movimiento dialéctico.

Por lo tanto, la conciencia, que primero es individual, deviene luego conciencia social, o sea familia, sociedad civil, Estado; y luego conciencia religiosa, conciencia artística, conciencia filosófica. Y mientras que en toda forma inferior de conciencia, la conciencia es Dios que se ve a él mismo, pero que no se ve *como Dios*, sino como aquello que se va presentando en estas formas de conciencia, en cambio en la religión, en el arte y en la filosofía Dios se ve a él mismo *como Dios*: en la religión Dios se ve como *absoluto Objeto* (en la religión, en efecto, el Hombre, o sea Dios, ve a Dios como lo absolutamente *Otro*, o sea como Objeto), en el arte como *absoluto Sujeto* (o sea como la creación subjetiva del universo), y en la filosofía como *Unidad de Sujeto y Objeto*, de Pensamiento y de Ser.

También la autoconciencia filosófica de Dios, como se ha señalado, es un proceso dialéctico, que de la forma más simple del pensamiento filosófico culmina en el idealismo y propiamente en la forma que el idealismo asume en la misma filosofía hegeliana, que se presenta a ella misma como la autorrevelación absoluta y definitiva de Dios.

La misma tríada hegeliana que hemos utilizado en el curso de estas páginas, o sea la afirmación inmediata de la identidad de certidumbre y verdad, la oposición de certidumbre y verdad y la afirmación mediata de la identidad de certidumbre y verdad, es entendida por Hegel como un desarrollo dialéctico, en el que la realidad, aislada del pensamiento (realismo tradicional), se contradice (o sea, en el pensamiento moderno, se convierte en subjetividad) y esta contradicción es eliminada en el idealismo, que piensa la unidad de la realidad y del pensamiento.

8. El idealismo, la filosofía griega y la filosofía después de Hegel

El idealismo hegeliano es, efectivamente, un gran *regreso* al inicio de la historia del pensamiento filosófico, o sea a la filosofía griega. Y da a esa historia la forma (¡desde el principio!) de un *círculo* donde el punto de partida se encuentra, a la vez, extremadamente lejano y extremadamente cercano a él mismo; donde el comienzo tiene su extrema profundización y está, pues, a la vez, del todo superado y del todo conservado.

Es antes que nada visible en la relación entre identidad inmediata e identidad mediata de certidumbre y verdad, que es justamente la relación entre realismo tradicional e idealismo.

Pero este regreso es visible también en el concepto idealista del *Círculo* de la autorreflexión del Absoluto. Para la filosofía griega el universo proviene del Absoluto y al Absoluto vuelve: en los capítulos X y XII del anterior volumen sobre *La fisolofía antigua* se habló del «Círculo» según el cual se constituye la totalidad del ser. En el idealismo el *Círculo* permanece, pero ya no concierne al movimiento fundamental de la realidad externa al pensamiento, sino que concierne al movimiento fundamental de esa única realidad que es el pensamiento mismo. La profundización del ser se convierte, en el idealismo, en la autoproducción del pensamiento, que coloca el propio contenido como totalidad del ser.

Además, el concepto hegeliano de «razón» como unidad de los opuestos se vincula explícita y conscientemente con el sentido heracliteo del *Logos*, entendido como unidad de los opuestos. Pero, como se señaló en su momento (véase *La filosofía antigua*, caps. I-III), Heráclito, con este concepto, no hace más que explicitar el principio con el cual y en el cual la filosofía empieza su propia historia: *el principio unificador de lo múltiple*, el principio de identidad de lo diferente (o sea de la totalidad de lo diferente). En el más antiguo pensamiento filosófico la afirmación de la identidad de lo diferente es, aunque sea en forma implícita, la negación del aislamiento de las diferentes determinaciones del Todo.

Y al igual que en la más antigua filosofía griega el proceso de *producción* del mundo por parte de la *arjé* es el mismo proceso en el cual la unidad indeterminada, indiferenciada y simple (*apeiron*) en que consiste la *arjé, se diferencia* en la multiplicidad de las determinaciones del mundo, de esta manera la *autoproducción* de la Idea es también el *diferenciarse*

dialéctico de la categoría más simple e indeterminada (la categoría del *Ser*) en la multiplicidad del sistema de las categorías, o sea del sistema que se realiza como naturaleza y como espíritu.

La filosofía de Hegel es la forma más alta alcanzada por la *episteme*. Marx está convencido de que después de Hegel, ya no se trata de *comprender* el mundo —esta tarea habría sido sustancialmente cubierta por Hegel— sino de *cambiarlo*.

Y en efecto, después de Hegel, el pensamiento filosófico tiene como mira sobre todo, por un lado, el problema de cambiar el mundo, como guía del cual se colocan la ciencia y la técnica modernas y, por el otro, la pretensión de la *episteme* de colocarse como el saber definitivo, estable, absoluto e incontrovertible. Contra esta gigantesca y grandiosa voluntad de verdad, que anima la *episteme*, se han rebelado todas las fuerzas que dominan la moderna civilización occidental: el cristianismo que no piensa dejar a la filosofía la última palabra sobre el sentido del mundo, la economía burguesa, a la que la filosofía no le sirve para el incremento indefinido de la producción y de la ganancia, la ciencia moderna, que en cambio permite la construcción de los instrumentos que no sólo promueven la expansión económica sino también el dominio del universo. En este contexto, también el pensamiento filosófico, después de Hegel, se ha transformado cada vez más decididamente en crítica de la voluntad de la filosofía de ser *episteme*.

Por cierto, lo que acabamos de indicar es sólo el aspecto aparente de la relación auténtica entre la *episteme* y la civilización occidental, una relación que, sin embargo, aún pena por salir a la luz.

Ya hemos señalado que Occidente puede proponerse el cambio y la reconstrucción del mundo, sólo en cuanto la *episteme*, al comienzo de la historia de Occidente, evocó el «mundo», o sea la dimensión en la cual las cosas salen de la nada y vuelven a la nada: sólo si las cosas están disponibles tanto para el ser como para la nada, sólo si se conciben como esta oscilación infinita que recorre la extrema distancia del ser a la nada, sólo con esta condición pueden surgir los proyectos de ese dominio radical e insólito sobre las cosas, que asigna las cosas al ser y a la nada (aun cuando evita reflexionar sobre el sentido de estas decisivas palabras), las crea y las ahoga, las produce y las destruye, las cambia y las transforma.

En la filosofía antigua, la *episteme*, después de evocar el «mundo» —y ciertamente uno de los rasgos más arduos de

comprender es que, antes de los griegos, ¡*no* hay «mundo»!— concibe el pensamiento del hombre como *contemplación*: el pensamiento contempla la producción del universo. Y sin embargo, ya en la filosofía antigua, la *episteme* se coloca como guía y principio de todo lo que puede ser producido por el hombre.

En la filosofía moderna, la *episteme* llega a ver en el pensamiento mismo el principio productivo del universo, primero del universo subjetivo y fenoménico y luego, con el idealismo, del universo en cada uno de sus aspectos. La fuerza productiva de la acción y de la voluntad está colocada de esta manera en el corazón mismo del pensamiento: en su esencia más profunda el pensamiento, la racionalidad, no es contemplación, sino *producción*. Al invitar a cambiar el mundo, Marx sustancialmente sacó las consecuencias del principio de que el mundo es autoproducción del pensamiento.

En este sentido, la voluntad de poderío, que caracteriza la civilización moderna y sobre todo la civilización de la técnica, tiene su formulación más radical justamente en esa filosofía idealista que nos obstinamos en considerar como un «humanismo» irreductiblemente hostil y antitético al espíritu científico-tecnológico de nuestro tiempo. La autoproducción idealista del Espíritu y el dominio científico-tecnológico del universo tienen la misma alma.

Pero nuestra cultura no parece darse cuenta de esto. En cambio, en esencia ha prevalecido la convicción de que la voluntad de verdad, que anima a la *episteme*, obstaculiza y finalmente hace imposible la voluntad de poderío. Y, en efecto, un dominio sin límites es impedido por ese límite que es en el que quiere consistir la verdad absoluta, definitiva, incontrovertible, a la cual siempre se ha dirigido la *episteme*.

Todo esto no significa que después de Hegel la filosofía ya no se presente como *episteme*. Por el contrario, hay grandes filosofías, como por ejemplo la de Schopenhauer, de Marx, el neohegelismo anglosajón e italiano, el intuicionismo de Bergson, la fenomenología de Husserl (pero también el espiritualismo de Rosmini y Gioberti) que son verdaderas formas de *episteme*. Y, sin embargo, se trata de formas que, de diferentes modos, son reconducibles a las formas preexistentes de *episteme*, o bien, en el caso del marxismo (que por otra parte es una verdadera forma de hegelismo) se asocian con el tema del cambio del mundo.

Un tema que debemos refirmar no es ajeno a la *episteme*, porque ésta ha evocado justamente el «mundo» como lugar

del *movimiento* y, por lo tanto, como dimensión disponible para las fuerzas que desean transformarlo y dominarlo. Pero mientras hasta Hegel la *episteme* considera que toda forma de cambio del mundo, por parte del hombre, debe producirse bajo su guía, después de Hegel se abre camino de varias maneras la persuasión de que el mundo puede ser cambiado sólo reduciendo y por fin destruyendo la *episteme*.

Este grandioso proceso de destrucción, que empieza dentro de la misma escuela hegeliana (Feuerbach, Marx) y tiene sus primeras grandes expresiones en Kierkegaard y Nietzsche, es la característica fundamental de la filosofía contemporánea, del historicismo al existencialismo, del pragmatismo al neopositivismo.

El problema, a estas alturas, concierne al sentido y al valor de la destrucción de la *episteme*. Y tal problema se arraiga en el problema más amplio de la destrucción, por parte de la civilización de la técnica, de la civilización tradicional de Occidente, o sea en el problema del sentido de nuestra civilización.

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE

CUARTA PARTE

Este libro, como el anterior —dedicado a la filosofía antigua—, desea mostrar el *sentido unitario* de lo que se llama «historia de la filosofía» y que, aunque de maneras profundamente diferentes, ha sido reconocido por todos los grandes pensadores. La atención sobre la unidad —o sea por aquello que explica tanto las diferencias entre las filosofías como sus desarrollos— está aún más acentuada en este volumen, porque se trata de sacar a la luz no sólo el eje central alrededor del cual gira la filosofía moderna (entendida, por motivos claramente justificados en el texto, como el pensamiento de Descartes a Hegel), sino también el terreno común tanto a la filosofía antigua como a la moderna. Y también estas páginas están dirigidas al público amplio y heterogéneo, que se encuentra más o menos alejado de la filosofía, y que en este libro no busca un manual, sino una llave que le permita abrir la puerta para moverse por sí solo hacia las formas del pensamiento moderno, gigantescas y profundamente innovadoras a pesar del sólido vínculo que las sigue manteniendo unidas con el pensamiento antiguo. La gran aventura de Descartes, que se plantea la construcción de la filosofía desde el principio, las vetas altísimas de la metafísica de Spinoza y de Leibniz, la fuerza crítica del empirismo de Locke, de Berkeley, de Hume, la cumbre que esa trayectoria alcanza en Kant y, finalmente, el gran momento del idealismo especulativo que, a través de Fichte y de Schelling culmina en Hegel, en el que se expresa la última y más alta forma de aquello que la filosofía ha querido ser desde los comienzos: *episteme*. El problema central reside, en todo caso, en la capacidad del pensamiento para aprehender la realidad y la verdad del mundo. Un problema que socava las grandes formas de la *episteme* griega y que en el pensamiento moderno se desarrolla con un derrotero irresistible.

ARIEL FILOSOFÍA

934114-2
ISBN: 84-344-8734-9